B971.25-90
B16

天道聖經註釋
十二先知書（二）
何西阿書
作者：唐佑之
出版及發行：天道書樓有限公司
中國香港九龍土瓜灣貴州街六號十樓
承印：陽光印刷製本廠
一九八四年十月初版
一九九八年六月第五次印刷
編號：TD 1302
版權所有
本書初版費用全部由史丹理基金贊助
謹此致謝

Tien Dao Bible Commentary
Twelve Prophets (II)
Hosea
by Samuel Y. C. Tang
©1984 by Tien Dao Publishing House Ltd.
9th Fl., 6 Kwei Chow St., Kowloon, Hong Kong, P.R.C.
Tien Dao Christian Media Association Inc.
10883-B S. Blaney Ave., Cupertino, CA 95014, U.S.A.
1st edition, October, 1984
5th printing, June, 1998
Cat. No.: TD 1302
ISBN: 962-208-111-8
All Rights Reserved
The publication of the first edition of this book is fully sponsored by Steniel Fund.
Thanks here.

天道聖經註釋

本註釋叢書特點：

- 解經 (exegesis) 與釋經 (exposition) 並重。一方面詳細研究原文字詞、時代背景及有關資料，另一方面也對經文各節作仔細分析。
- 全由華人學者撰寫，不論用詞或思想方法都較翻譯作品易於了解。
- 不同學者有不同的學養和專長，其著述可給讀者多方面的啟發和參考。
- 重要的聖經原文盡量列出或加上英文音譯，然後在內文或註腳詳細講解，使不懂原文者亦可深入研究聖經。

天道聖經註釋從開始至今，蒙鮑會園牧師提供寶貴意見，使出版順利，敝書樓深表謝意。

由一九九一年一月開始，鮑牧師正式答允擔任本叢書之主編，盼這套書在格式及水準方面可更趨統一。

願神使用這套聖經註釋，成爲華人教會的祝福。

天道書樓出版部謹啓

目錄

序言 i
簡寫表 iii
希伯來文音譯表 vii
緒論 1
第一章　背景研究 2
（一）主前第八世紀 2
（二）早期寫作先知 6
第二章　先知生平 11
（一）姓氏與出身 11
（二）婚姻的真相 13
（三）性格與工作 17
第三章　語文體裁 19
（一）文體性質 19
（二）評鑑問題 22
（三）經文版本 23
第四章　內容結構 24
（一）分段 24
（二）參照 27
第五章　神學概要 28
（一）耶和華以色列的神 28

（二）異教的虛謊與罪惡 …… 29
（三）以色列受罰與悔改 …… 31
第六章　信息價值 …… 32
（一）教訓重點 …… 32
（二）特殊貢獻 …… 34
第七章　大綱 …… 35
何西阿書詮釋
壹　家庭經驗與愛的信息
（一章至三章）…… 39
貳　民族現狀與公義審判
（四章至七章）…… 107
叁　宗教歷史與毀滅之途
（八章至十一章）…… 163
肆　回顧過去再展望面前
（十二章至十四章）…… 233
書目 …… 267

序言

何西阿書在「十二先知」中列於第一卷，不但這是最早的先知文學著作之一，也是篇幅較長的書（與撒迦利亞書同爲十四章）。十二先知被稱爲小先知（The Minor Prophets），是在第四世紀耶柔米（Jerome）所開始的。其實這些書卷並不次要，只是篇幅短、短小精悍，眞理與以賽亞書等的「大先知」同樣重要。先知原沒有大小之分，因爲他們的話語，沒有湮沒在歷史的廢墟中。他們的聲音，經過時代的走廊，發出巨響。在每個時代、每個角落、每個人心，都發生共鳴。這是神恩惠的啟示，祂仁慈的叮嚀。

在何西阿書，更能聽見父神愛的呼喚，是先知眼淚的產物。這是我選這卷書試作第一部較爲詳細的註釋的原因。這對我是一種冒險的嘗試，因爲我自知屬靈的理解與寫作的才能太不足了。這次寫作，可說是我信心的歷程，深切體會祂的杖、祂的竿都引導我（詩廿三4）。

在我寫作的過程中，不時從內心湧出感恩，因爲神寶貴的眞理教導我、感動我，常使我愛不忍釋卷。我也爲神在歷代教會中，恆常賜下眞理的亮光而感恩。眞理的靈不斷感動那些虛心的學者，努力發掘聖經的寶藏。許多聖經研究的著作，以及各種註釋的書籍，都是累積的經驗，容我充分汲取，以致我不敢說，這本註釋是「創

何西阿是主前第八世紀四大先知之一。在同時代中，依先後有阿摩司、以賽亞、彌迦。照聖經目錄，何西阿書在以賽亞之後，或在「大先知書」之後。這書列於「小先知書」首端。其實大小先知之分，並非在其重要性，而在篇幅之長短。在希伯來文（巴勒斯坦）正典中，大小先知均爲「後先知書」，而小先知書原稱「十二卷」，作爲一整册。而以何西阿書爲首卷。可能何西阿書在十二卷中篇幅較長（共十四章，除撒迦利亞書之外，最長的一卷），時間較早（最早應爲阿摩司書）。

何西阿是愛的先知，因爲他所宣講的信息，其中的要旨是神的慈愛。他對神的愛有非常深邃的體驗。神讓他經受婚姻家庭的悲劇，以致他能現身說法，將他渴求的眞實的愛表達出來。在他先知的意識中，充滿了神慈憐的情緒。何西阿書確實是眼淚的產物。

第一章　背景研究

(一)　主前第八世紀

根據何西阿書一章一節之歷史引言，當烏西雅、約坦、亞哈斯、希西家作猶大王，約阿施的兒子耶羅波安作以色列王的時候，按照年代推算，烏西雅作王約在主前七八三至七四二年，而耶羅波安二世在位的時期，在主前七八六至七四六年。由於引言中並未提及北國耶羅波安以後的君王，何西阿的工作不會在猶大王約坦之後。烏西雅王與耶羅波安二世是同時代的，那時期也是主前第八世紀猶大與以色列的極盛時期。

從以色列民族的歷史全景看，這正是很重要的時機。以色列人從出埃及以後，聯合王國只在大衛與所羅門王在位的時候，有最輝煌的國勢。以後南北分裂，國勢漸衰，外患頻仍。北國宗教衰敗，政治不安，王朝更迭，並深受異族的侵略所擾。亞述强權還未崛起，但敍利亞强權仍在起伏之間。以色列受東北之侵擾似乎是不止

息的。在西南之埃及也極盡困擾的能事。由於亞述在敍利亞與埃及互爭雄長之間作梗，使這兩國在內裏與對外的重重問題中疲於奔命，尤其在第八世紀初葉。他們對巴勒斯坦的壓力減少，因爲巴勒斯坦向來爲南北貿易的通衢，屢受强權的威脅。但是現在因國際情勢的矛盾，非但可以喘息一時，而且乘機發展貿易經濟。在猶大王烏西雅與以色列王耶羅波安二世在位之時，南北二國經濟改善，其繁榮的情況是在大衛與所羅門王以後所未曾有過的。再看歷史的前事與後果，更可看出這個時期的重要性了。

北國在耶戶革命之後，異教之巴力偶像雖然除滅，但是政治的元氣大傷，無法抵禦敍利亞的哈薛之侵略，喪失了約但河東、基列全地，從靠近亞嫩谷邊的亞羅珥起等地（參閱王下十32起）。耶戶的兒子約哈斯接位後，國力更衰。但是約哈斯的兒子約阿施作王，情形就有好轉。那時，亞述的力量已使敍利亞大馬色受到威脅。約哈斯乘機對付敍利亞，曾三次打敗哈薛的兒子便哈達，收復了他父親所喪失的地土，這些事蹟記載在列王記下十三章二十五節。他已經爲他兒子耶羅波安二世鋪了成功的路。

耶羅波安二世是一個特出的戰士。他是常勝將軍，曾在約但河東兩度取得勝利（參閱摩六13）。他又收回以色列邊界之地，從哈馬口直到亞拉巴海（王下十四25）。至於他是否恢復大衛時代的疆界，列王記並未說明。但他戰勝大馬色，收復約但河東的南端等事，必無可置疑。亞拉巴海又稱爲亞拉巴的河（摩六14）。如果亞拉巴河就是柳樹河（賽十7），那就是死海的南端。[1] 摩押人與亞捫人都受控制，不再犯境。

南國猶大自烏西雅作王，國力也漸强盛。他多方建設，也發展貿易。他晚年雖失敗又患病，但還是一個好王，敬畏神，不如耶羅

[1] 參閱 L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1956 index.

波安二世在宗教與道德上敗落。但是南北兩國仍維持和平。所以他們都可以在安定中求進步。

南北兩國在和平共處的情況中，有發展貿易的便利。在約但河東上下都有貿易的通衢，直達阿拉伯的北部。從內地再伸展至沿海地帶，他們可能與推羅建立了完好的外交關係，所以腓尼基的海岸，運裝或收卸貨品極爲方便。在巴勒斯坦南端，又可發展紅海的航運。於是南北兩國的經濟繁榮正是突飛猛進，有十分昇平的日子。

但是在另一方面，以色列民族仍在衰敗中。從阿摩司書與何西阿書，透視南北兩國，難免使人失望與悲觀，尤其在北國，宗教的敗壞，道德的低落以及社會的混亂，使先知爲以色列未來的厄運而悲嘆，他們必須仗義直言，甚至聲淚俱下，呼籲人民悔改歸正，可惜一般人陶醉在表面的興盛中，毫不覺悟。

經濟繁榮使都市發展，人口集中，農村的情況衰落。再經旱災、歉收，小農們只有向城市跑（參閱摩四6—9）。結果財富集中在城市，而富戶欺壓窮人，使富者更富，窮人越窮。不公正的事層出無窮，商業道德也已消失殆盡。許多不法的事發生，窮人幾乎無立錐之地，社會問題就越發嚴重了（參閱摩二6起，五10—12，八4—6）。

社會解體也是由於以色列人忽略聖約，由於經濟生活的發展，特殊的階級產生。迦南原有的社會結構，仍有它的影響力量。原有的封建制度其實不可應用在以色列，因爲以色列是聖約的社會，大家都完全平等，支派之間也應守望相助，在耶和華面前有十分密切的關係。現在聖約的律法似乎不再有效，道德的失敗，都是由於宗教生活的衰弱。

以色列北國的宗教生活似乎十分興盛，但敬拜的不是耶和華，而是諸巴力（何二13）。「祭司越發增多，就越發得罪我。」（何四7）。以色列到處有異教的祭壇（何一至三章，四6—14）。耶戶革命所除掉的只是推羅的巴力宗教，對本國的異教並未清除，有許多的後遺症。他自己也拜伯特利和但的金牛犢（王下十29），這早已成爲以色列北國的國家宗教（摩二7起，五26；何八5起）。以色列人敬奉異教，但是他們仍以爲沒有離棄耶和華。他們又拜耶和華，也拜巴力，甚至心安理得，沒有犯罪的感覺，因此先知的責備不能使他們悔改。

在他們不健全的宗教生活中，更有十分錯謬的觀念。他們的樂觀，是相信耶和華的恩惠，尤其在立約的關係上。神在歷史中眷顧他們，有具體的明證。所以他們以爲耶和華必會永遠眷顧保護他們（參閱摩二9—12，三1起，九7）。他們只想到聖約的權利，帶給他們恩典，卻忽略聖約的義務，不向神忠信，必遭刑罰。至於將來，他們的樂觀在於耶和華的日子（摩五18—20）。這可能是主前第八世紀普遍的宗教觀念，所以爲先知所抨擊。他們根據士師時代聖戰的觀念，深信耶和華的日子必然來到，外邦毀滅，以色列得着勝利，永享平安，其實耶和華的日子是審判的日子，而審判的不只是外邦人，也包括以色列人。

阿摩司與何西阿不僅指出宗教的敗壞，也强調即將來臨的審判，政治的不安必將導致國家的淪亡。何西阿嚴正提出耶和華的話：「他們立君主卻不由我，他們立首領，我卻不認……」（何八4）。以色列王朝之衰弱必每況愈下（七3—7）。果然耶羅波安二世死了之後，一年內換了三個王。他的兒子撒迦利雅作王只六個月，沙龍篡了他的位，一個月後，又被米拿現殺害而篡位。米拿現的兒子比加轄被比加篡位。但是比加在位時，犯了一件嚴重的錯誤，以色列竟與敍利亞聯盟，對付亞述。在勸說南國猶大失敗後，掀起敍、以聯盟之戰爭（Syro-Ephraimatic War），在主前七三四年，可參閱以賽亞書七章及列王記下十六章。亞述的箭頭先對向

大馬色，在七三二年亞述的撒幔以色五世戰敗敍利亞，大馬色淪落，於是他的箭頭直指撒瑪利亞。十年後北國終於淪亡，是主前第八世紀中最大的歷史悲劇。

何西阿書的內容，反映主前第八世紀初葉至中葉的背景。可能在耶羅波安二世在位的後期開始，至比加的時期。這距離以色列國敗亡之日不遠，最後的君王何細亞也已出現。何西阿目睹以色列在繁榮中逐漸衰弱，聽聞着民族敗亡的喪鐘。他爲即將來臨的苦難哀哭。從淚眼中，仰望着神的慈憐，前瞻未來的復興。

何西阿書第一章約佔五年時間。[2] 二、三章的記述中，似乎仍是政治安定、經濟繁榮的時期。四章一節至五章七節專爲指責異教充斥的罪惡，可能仍屬這時期。至於政治的危機早已埋伏着了，耶戶王朝（至耶羅波安的兒子撒迦利雅爲止）已經受先知的警告（參閱一4，三4）。

何西阿先知的信息的第二階段在五章八節後反映出來。敍、以聯盟戰爭發生（五8—11），提革拉毘列色三世在七三三年奪取以色列疆土（五14，七8起）。埃及與亞述之間的問題（七11），何細亞降服在亞述下，並付出極重的貢物（五13及八9起）。[3]

何西阿的工作可能有三十年左右，是北國以色列末期的歷史。

(二) 早期寫作先知

主前第八世紀是早期寫作先知的開端發軔的時候。在以色列宗教的歷史中，這一先知運動是十分重要的進展。在這個時期之前有所謂「禮儀先知」（Cultic Prophets），集祭司與先知的職位，自撒母耳起始，但在以利亞及以利沙的時代發展得很興盛，因爲他

[2] Hans Walter Wolff, *Hosea*, p. XXI, 12f.

[3] K. Galling, (ed.) *Die Religion in Geschichie und Gegen Wort*, (1965), 1, Table 4, No. 3, opposite 817.

們是在列王時代。

這些禮儀先知的活動，在南北分裂的前後，有很顯著的活動。先知亞希雅向耶羅波安豫言，他將得十個支派，幾乎暗示他的革命（王上十一29起）。先知示瑪雅阻止耶羅波安去與叛民爭戰（十二22—24）。有一個從猶大來的神人警戒耶羅波安，又有一個老先知向他說謊（十三1—18）。以後耶羅波安的妻喬裝去找先知亞希雅，爲她兒子患病去求問（十四1起）。這一類的先知大多出身於北方，可能北方自由，先知的工作不受干預，較易發展。北方的宗教情形複雜，神也實在需要神人先知作糾正教導的事。

在寫作先知之前，最有影響力的先知，應是以利亞與以利沙。以利亞在以色列歷史中，與摩西相提並論，因爲他致力反對亞哈的巴力宗教，建立以色列民族的信仰。當時亞哈王恣意敬奉巴力，與皇后耶洗別殺害先知，搶奪人民的財產（拿伯的葡萄園可爲一例），以利亞不遺餘力指責，他果敢的精神，可與摩西、約書亞與撒母耳並駕齊驅，他的出沒似乎十分神祕，他的力量也是超凡的，他禱告的能力尤其奇特，甚至要靠神控制自然，但目的是見證神的偉大（參閱王上十七章起）。他警告亞哈王，比拿單指責大衛王更爲勇敢，王決不可濫用職權（撒下十二1—15）。他認爲以色列的罪惡招致耶和華的審判，並藉敍利亞（亞蘭）來刑罰（王上十九15—17）。耶和華神不是國族的神，乃是普世的神。這些都影響以後的寫作先知。

以利沙的工作似乎比以利亞有過之無不及。他先知的活動已經實際參與政治。他策動耶戶的革命，以後先知以賽亞只對政治給予諮詢的功能，沒有像他直接干預。他甚至在國外都有名聲，亞蘭元帥乃幔也得聽命於他（王下五章）。在以色列與摩押爭戰時，他有力地指導戰略，並豫言得勝（王下三章）。撒瑪利亞城被圍至獲救，以利沙亦以豫言給予以色列人希望（6、7節）。他看見亞蘭

的哈薛而哭泣，因爲他明說哈薛將苦害以色列人（八章）。但是他最重要的工作，仍是如以利亞一樣，維護以色列對耶和華的信仰，不容巴力異教在神的選民中猖狂。

以利沙和以利亞一樣，反對巴力，不是迦南的舊宗教，而是腓尼基的巴力，是一種混合宗教的新方式，危險性更大，必須徹底除滅，耶和華的信仰才可確保。屬靈的宗教怎可與自然神教相混呢？以色列人始終無法擺脫這個陷阱。先知嚴正的態度以後也影響阿摩司與何西阿。

在這個時期的先知，尤以以利亞與以利沙爲例。他們是極保守的宗教家，反對一切現代的文明，在當時來說，即迦南及鄰邦的異教形式及內容。這些都是有害於純正的信仰。他們的生活純樸簡單，不仿效當代奢侈的生活方式。拿細耳人與利甲族人是與先知有關（參閱摩二11起；耶三十五章）。他們的觀念與態度對後來的寫作先知，也有極大的影響。

從撒母耳起，先知逐漸成爲集團，各地旅行，多爲流動的。但自以利沙起，他們定居在一起，且有學校的形式教導先知的門徒（參閱王下四38，六1等），似有正式的組織。阿摩司爲避免批評，甚至不承認自己爲先知（摩七14）。事實上，以後先知衆多，良莠不齊，被人譏爲「先見」。撒母耳原被人稱「先見」，他們確有特殊的儀態，更有狂熱的舉動（撒上十九18—24）。這種先知的意識在寫作先知的體驗裏也很重要，因爲確信這是神呼召他們屬靈的憑證。

關於先知的意識，不僅在於屬靈的感受，也對歷史的體認，深信神在歷史的作爲，目的在於救贖。這救贖雖是國族的，但也越過國族的範圍，因爲神是普世的主宰。對以色列，這是根據聖約。聖約的民必可成爲外邦人的光。所以他們無論在怎樣的處境中，都要爲眞理作見證，從現實發展至理想，實現在整個的世界。耶和華是

神，祂關懷世人。人因罪而陷在苦難之中，需要赦罪的恩典，而救贖是在於以色列的彌賽亞盼望。這些信仰的思想與理想，在寫作先知的信息中表現無遺。

先知運動既應溯源於摩西，所以摩西的宗教是十分基本的。耶和華是獨一的神，祂的獨特性是無可侵犯的，所以不能容納任何的神明，當然巴力必須除掉，神是忌邪的。信仰必須表現在敬拜上，但敬拜要專一與純一，不可夾雜任何異教的雜質。這些禮儀先知在話語方面的貢獻不如行動方面，他們的行動就是糾正一切異教的方式與性質。他們也著重道德行爲，正如摩西的律法强調的一樣。在寫作先知的信息中，社會道德是很重要的主題。

在第八世紀，先知運動有劃時代的進展。由於當時局勢的轉變，傳統的宗教形式已經不足應用了。君王、祭司及智慧者既不足領導人民，挽救危機，甚至禮儀先知的行動也無法完全顧及。神的話語以具體的信息傳出來，需要口講，也必需寫作。人們聽受了尚嫌不足，更應記憶，並留傳後世。寫作的先知就應運而生。

早期的寫作先知未必都是在口講之外，另有著作等身。他們的信息並非全然與以前的先知不同。但是他們確在不同的時代環境中，有特殊的託付，向不同的聽衆傳講。至於他們的信息怎樣書寫或記載，又怎樣保存與留傳，也無法稽考。但是他們的信息確實留存下來，供後世閱讀。這是與以前的先知截然不同之處。

他們在先知的觀點上似乎更進一步著重內在的宗教。他們甚至對禮儀的宗教持相反的態度，幾乎都是反禮儀的。雖然何西阿可能出身祭司的背景，也對禮儀並不肯定。以後的先知羣中，也不乏祭司出身的，如耶利米、以西結等，他們的重點無疑都是內在的屬靈宗教，與道德生活。他們對歷史的解釋，以神的公義爲原則，深信神在歷史的計劃是救贖，祂的作爲是審判。所以舊約的歷史書，自約書亞記至列王記，在希伯來正典中列爲「前先知書」，重點就是

在此。早期寫作先知已經說明歷史的進程，也有末事論，提到歷史的終局。早期的寫作先知已經爲舊約信仰奠定基礎。

在早期的寫作先知中，阿摩司與何西阿領先。阿摩司雖爲南國人，卻向北國傳道。何西阿是北國人，向他自己同胞，傳出神的公義與慈愛。當時北國的情勢已經危急，雖然一般人沒有覺察，但是先知敏銳的屬靈意識已經明白地看出。神特別差遣這兩個先知懷着緊急感與使命感，面向着即將淪亡的北國人民。以賽亞與彌迦是南方人，也只在南方傳道。

阿摩司從猶大到北國以色列傳道，信息比較籠統。何西阿原在以色列，生於斯、長於斯，向自己的同胞傳道，自然十分剴切與中肯，而且有深切的同情。阿摩司傳神的公義，神是君王與審判官。何西阿傳神的慈愛，神是父親與丈夫。前者注重公義，指向良心，有律法的精神。後者强調慈愛摸到心靈，是恩典的福音。阿摩司的信息是普世性的，以色列在列國中間向神負道德的責任。何西阿的信息是國族性的，以以色列爲主要的對象。他追溯歷史的往事，列舉神在以色列歷史中的作爲。他的歷史觀是從神的選民爲出發點。阿摩司的信息注重倫理，而何西亞的信息著重靈訓。阿摩司信息廣而不深，而何西阿信息深而不廣，各人有其偉大的貢獻。

但這兩位先知有他們共同的重點，因爲他們針對以色列宗教的衰敗。何西阿責備假宗教的信奉，但阿摩司卻指責假先知的活動（摩七章），他們混淆信仰，使人們走入歧途。他尤其憤慨的，是別人竟誤會他是同類。阿摩司與何西阿都特別注意屬靈的經歷。他們實際是先知運動的改革者，指出人們錯誤的宗教觀念，阿摩司雖從不提起聖約，但是何西亞卻十分强調。這對以後的先知影響極大，尤其是耶利米。耶利米論新約，是舊約先知很卓越的眞理。

何西阿論神的慈愛，但是神的合一性，沒有以賽亞論的深切。以賽亞在蒙召的經驗中（賽六章），體認神的聖潔與公義。這樣的

屬靈經歷激發他的信心，使他學習謙卑與順服。有關彌賽亞的豫言，是以賽亞最特出的貢獻。以賽亞論彌賽亞時代，更豫言彌賽亞君王，十分詳盡明晰。這是阿摩司與何西阿望塵莫及的。

阿摩司與何西阿的末事論不及以賽亞與彌迦那麼明確，以賽亞書二章與彌迦書四章的先知理想：末後的日子，萬國的人都登耶和華的山。這是神的僕人歷代的願望。彌迦論社會公義，與阿摩司異曲同工。他們兩人都是農人及牧野生涯出身，對物質文明生活嫉之如仇，發出正義的聲音。彌迦書六章八節概括第八世紀的先知信息：行公義（阿摩司），好憐憫（何西阿），存謙卑的心與神同行（以賽亞）。

第二章 先知生平

(一) 姓氏與出身

何西阿是一個普通的希伯來名字，原意爲「拯救」，字源的涵義是「寬闊」。摩西的助手約書亞，原爲何西阿（民十三8、16，摩西的命名）。以色列北國最後的君王何細亞也是同名（王下十五30）。

他是備利的兒子。根據拉比傳統的說法，備利即備拉，是流便支派的人（代上五6）。有人以爲他是以法蓮人，因爲在大衛王的官長中，有管理以法蓮人的何細亞（代上廿七20）。還有在尼希米時期參加立約簽名的，內中有一個何細亞（尼十23），是否以法蓮人，無法確定。但約書亞（何西阿）是以法蓮支派的（民十三8）。另有一種說法，他是以薩迦人，有傳說他出生與葬地都在該地區。[4] 這

地名爲 Belemoth 或 Belamon 或 Bethshemeth 參閱 Wünsche, *Der Prophet Hosea Übersetzt und erkart, mit Benutzung der Targumin der jüdischen Ausleger Rashi Abon Ezra und David Kimchi*, (1868) iii, iv, W. Nowack, *Der Prophet Hosea*, (1880), 154 Pseudepiphanius, *de vitis prophel*, Ch. 11, Pseudodorotheus, *de Prophetis*, Ch. 1.

些都是猜測，並無可靠的證據。但何西阿是北國人，似可確定，雖然有些經學家認爲他是南國猶大人，並在南國所書寫的書卷，[5] 但是不甚可靠。

何西阿是北國人，似從本書內容可以覺察。他對北國的處境十分熟悉，與外邦交往的情形也洞悉。他想到北國的東部米斯巴與西部他泊山（五1），撒瑪利亞提到最多（七1，八5起，十5、7，十三16等），又想及基列（六8，十二11），示劍（六9），吉甲和伯特利（四15，九15，十5、15，十二11），基比亞和拉瑪（五8，十9）。他對北國有十分熱切的愛，不像阿摩司那樣客觀與冷靜，究竟是一個外地來的人，沒有那樣深切的同情。何西阿提說「以法蓮」的名字有卅五次之多，「以色列」也提過多次，猶大只提過十四次，耶路撒冷從未提及。

何西阿久居北國，比阿摩司看得深入。阿摩司只看見北國的統治階級的罪惡，何西阿看到的是北國整個的社會罪狀（參閱四1起、8節起、11—14以及九15）。這是整體的敗壞與衰落。

何西阿是甚麼職業出身呢？本書沒有說明。大多數學者認爲他原是祭司，因爲他專指責以色列人在敬拜上失敗，而且他對祭司工作十分熟悉，甚至嚴責那些祭司在異教的祭壇干罪，使他氣憤非常。如果他不是祭司，恐怕無法有那麼深刻的責備。[6] 他或許像耶利米，出身於祭司家庭，才會對祭司的制度與工作那麼熟悉。事實上他對各種生活都很了解，包括平民生活，他對人，對自然，對城

[5] Rosenmülleri, *Scholia in Vetus Testamentum in Compendium redacta; post auctoris obitum* edidit J. C. S. Lechnor, Vol. vi. *Scholia in prophetas minores Continens*, (1886).

[6] Bernhard Duhm, *Die Theologie der Propheten* (1875) 1308, 參閱 Bernhard Stade, *Geschichie des Volkes Israel* (1887–89) 577f. Marti, *Dodekapropheton* (1903), 2. 他們的見解亦爲大多學者所接受。

市與鄉村，都有深切的認識。

至於他是否出身先知的組織，就很難臆斷了。事實上，這並沒有甚麼根據可尋。他又沒有好像以賽亞、耶利米、以西結那樣在開始有蒙召的經驗。如果說他蒙召的經驗，就是他的婚姻了。

（二） 婚姻的眞相

本書第一章至第三章記述他的婚姻與家庭，從這些經驗看到神對以色列的信息。根據第一章的記述，神命令他去娶一個淫婦，「因爲這地大行淫亂。」於是他娶了滴拉音的女兒歌篾。第一個兒子，照耶和華的吩咐，取名爲耶斯列，第二個是女兒，取名爲羅路哈瑪。第三個是兒子，取名爲羅阿米。這些名字都有象徵的意義：審判，因爲神不再憐憫以色列，以色列也不再是神的子民。根據第三章，這婦人似已離去，成爲別人的奴妾。耶和華囑咐何西阿再買贖她回來，獨居一段時間，才可恢復夫婦的關係。

關於何西阿婚姻的眞相，有若干難解的問題。首先，神是道德的，決不願祂的僕人娶不道德的女子。娶淫婦，失去道德的見證。更如果何西阿眞是祭司，這是玷污的行爲。根據律法的規定，「祭司既在民中爲首，不可從俗沾染自己……他要娶處女爲妻，寡婦或是被休的婦人，或是被污爲妓的女人，都不可娶，只可娶本民中的處女。」（利廿一4、13、14）。何西阿即使不是祭司，只是先知，仍應在婚姻上聖潔。

依照以色列的律法與習尚，妻子是丈夫的產業，合法的程序也需時六、七年。但是本書著重的，不是合法的問題，而在愛的關係。如果第三章何西阿眞是照耶和華吩咐去將妻子贖出來，她淪爲女奴妾侍，是否先遭丈夫休掉呢？休妻的舉動，在本書完全沒有提說。買贖也沒有，只說：「你再去愛……」。

他的妻子回來後獨居多日，以後應當完全恢復夫婦的關係。何西阿單獨生活多久，實況如何，本書也沒有交代清楚。歌篾懷孕生

第一個兒子，是何西阿的，還是所懷的是別人的？因爲一章二節耶和華說：「也收那從淫亂所生的兒女。」其餘兩個兒女是否淫亂所生的？第一個孩子的名字與以後兩個的名字，在意義上很不相同。後兩個名字都冠以「羅」（即「不」或「非」）。

由於這些難解的問題，經學家就有不同的解釋：

(1)寓意的　何西阿的婚姻不是眞實的，因爲神不會囑咐他眞的去娶淫婦。但是在信息上作具體的說明，以婚姻爲例，可使聽衆或讀者明白。[7] 有人以爲這婚姻不是行動，只是想像，是寫作的描繪而已。[8] 如果這可用寓意的方法解釋，何西阿以婚姻爲喻，說明以色列與耶和華的關係，本身就無道德的問題，先知也不會因此爲人不齒。然而這種說法有理由不足之處。首先，就內容言之，何西阿書顯然是指先知的經驗，是寫實的。其次，就文體而言，這是敍述的體裁，與隱喻不同。還有，在敍述方面並無顯著的表象，不足構成寓意或隱喻的條件。

有人認爲這既是先知蒙召的經驗，不必一定是實事，可以在異象中得神指示，不是只憑想像，卻也不是實際婚姻的行爲。[9] 異象主要是神向先知啟示的信息，不必都是實事。這樣說法仍不能自圓其說。

(2)實事的　何西阿確實有這不幸的婚姻經驗。他悲愴的語調可以說明。神必須用何西阿實際的經驗來說出祂愛的心意。主張這種說法的又有不同之見解。：

何西阿確如書中所記的，遵神的命令娶了淫婦。當時異教之風

[7] Albin van Hoonacker, *Les douze petits prophetes* (1908).

[8] Hugo Gressmann, *Die Alteste Geschichtschreibung und Prophetie Israel*, (1921) 367–70.

[9] 參閱 William Rainey Harper, *Amos and Hosea*, cxliv.

盛行，敬拜方式已經採納異教淫穢的習俗。那種混合的宗教甚至有廟妓賣淫的舉動。歌篾或者尚未當過廟妓，卻已被視爲同類的人。這種腐敗的禮儀確爲神所憎惡。因此神藉何西阿的婚姻，責備以色列人屬靈的淫亂。

何西阿娶歌篾爲妻，她當時並未淫亂，所謂「淫婦」(一2)，是指她屬靈的淫亂，因這一名詞爲多數，可解釋爲一類敬奉偶像的人。然而她從屬靈的淫亂，以後也在身體上犯淫亂的罪，於是她離棄丈夫。這樣解釋也可强調先知的道德生活，因爲他原來並未娶淫婦。

歌篾雖在屬靈上淫亂，在信仰上不貞，而始終保持身體的貞潔。至於三章一節的淫婦並非歌篾。這一說法也較牽强。一般解經家都認爲第一章與第三章爲同一個婦人，不可分開解釋。不過關於歌篾並未對何西阿不忠的事，有些解經家願爲這事辯護。歌篾原是廟妓，生活不端，經獨居多日（第三章）後嫁給何西阿。以後就始終忠貞。[10] 也有人認爲歌篾在未與何西阿結婚前是淫婦，甚至嫁來時，已有身孕，所懷第一個孩子是因淫亂而有的，以後對先知是忠貞的。[11]

(3) 綜合的　有的認爲這婚姻既是實事，也可作寓意的解釋。「淫婦」不是常用字，可能只指有淫亂的傾向，卻幸未成事實。[12] 兒女的名字原爲「憐憫」與「我民」，之後先知在氣憤下，才冠以「羅」（或「非」）。至於第一個孩子，何西阿始終懷疑是否眞是

[10] T. H. Robinson, *Die Zwölf Kleinen Propheten Hosea bis Micha*, (1936) 16–17.

[11] 參閱 Harper, *op. cit.*, 208, John Mauchline, "The Book of Hosea," *The Interpreter's Bible*, 6, 560.

[12] A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, (1912) V. 163–164.

他的，可能出於妻子的不貞。[13]

有人認爲實事是由於前後的過程，類似上述第二種解法。她結婚時是貞潔的，以後才犯了淫亂的罪。何西阿因愛她，仍將她贖回。這是以色列人的經驗，先有信心，然後背道，再蒙神救拔，恢復立約的關係。[14]

(4)正意的　以上所論，都有理由，卻難作結論，如果認爲與事實無關，牽强之處太多。第一章像是傳記的，那麼第三章必是自傳的，應當指同一個婦人，雖然第三章沒有指出名字。如果將這兩章分開，困難更多。有人想出第一章是「娶」，婚姻的行動，但是第三章「愛」，未必是婚姻的。第一章的婚姻容易解釋，因爲婚姻的關係是不應隨意解除的，必須努力維持。這可說明神與以色列立約，以色列人雖然沒有忠信遵守，神沒有廢除，仍要賡續這約。如果只是去愛一個女子，似乎是另一個妻子（參閱申廿一15—17）。何西阿對待他的妻子，只能當作妾，再恢復她的地位。第三章一節：「再」字也構成難解的理由。有人認爲「再去愛」最好譯爲「繼續去愛」，愛是包容的、永不止息的。[15]

再看何西阿全部書卷，第四章至十三章，先知並無給予以色列人很大的希望，以色列人似乎不會悔改歸向神了。但是最後一章（十四章），好似第二章一樣卻充滿了熱望，看見以色列未來復興的前景。爲甚麼會有這樣的轉變呢？這是神的愛仍希冀着以色列回轉，好似何西阿親身經歷的婚姻問題一樣。他對妻子的愛仍舊沒有放棄，所以始終沒有失望。神聖約的愛也是這樣。

[13] Hans Schmidt, "Die Ehe des Hosea," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, xlii, 1924, 245–72.

[14] R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, (1941) 568.

[15] Herbert Cunliffe-Jones, *The Authority of the Biblical Revelation*, (1945) 40–41, 又 Martin Buber, *The Prophetic Faith*, (1949) 113.

(三) 性格與工作

何西阿是一個安靜內向的人。他多愁善感，情感豐富。他艱苦地體驗神的愛，將心靈獻給神。他痛楚的心靈細嚼着神那無盡的愛。他在整個的傳道生活中，感到無比的寂寞與孤獨，他的妻子使他傷懷，人們也中傷了他。從現實的情況來看，似乎完全沒有希望。但是在一切背後所隱藏的，有神關切的愛，所以他仍舊懷着樂觀，決不失望。完全的愛是除去懼怕的，愛是互相的信託。神激發以色列愛祂。只有他們對祂敬愛，祂才可將愛賜給他們。他們在罪中失敗了，但是神的愛可以將他們挽回，愛最後必然得勝。祂不會丟棄屬祂的子民，祂的信實始終維持聖約的關係。當人們受苦的時候，神受更大的苦楚與傷痛，這是在先知的意識中能體會的神的激情（The Divine Pathos），[16]先知破碎的心就緊緊地靠着神慈愛的胸懷。

他雖被稱爲哀哭的先知，如耶利米一樣，但是他並不輭弱，他有美好的靈性，從苦難中學會順服。他的柔和是因痛苦經煉出來的，他才會那麼深邃而眞切地將神的慈憐表達出來。但是他傳神的慈愛中，道出公義。他有時難免爲義怒所激動。在仁慈的心裏交織着恨，他嫉惡如仇。他溫和的心，仍帶出嚴厲的話。他的情緒有時也很複雜，因爲在他內心中有交戰與掙扎，不若阿摩司那麼單純與坦率。他的思想實在太有深度了，情緒方面的感受也十分深切。究竟他有堅忍不拔的信念，儘管對目前有那麼陰暗的失望，對前途仍滿懷希望。以色列民族的前途仍是光明的。

關於何西阿的工作職事，顯然與其他先知不同，與阿摩司的不同。他是爲服事自己的同胞與鄉親，不是只是向外地人傳道。他雖然是在公衆的場合，卻有點隱藏在自己生活的圈子中工作。他先知

[16] Abraham J. Heschel, *The Prophets*.

職事的特性是屬靈的，不是偏重道德的。他不是以哲學家的哲理，而是有詩人的氣質，發揮神的慈憐。

他的蒙召與領受信息，不是在異象中，而是在經驗裏，是十分痛苦的生活經驗。他的經驗是歷史的，有外在的事實，也是心理的，有內裏的感受。他從神所得着的啟示，不是一兩日突然的領受，而是經年累月長期的經歷。他的經受是那麼眞實與具體，使他將信息傳出，有堅定的信念。

他傳信息的方法似乎很尋常，爲兒女命名，照神的吩咐，帶出表徵的意義。他不顧別人的譏誚與非議，直接了當地將自己家庭的問題說出來，使別人明白神的心意。這種婚姻問題也許在當時是司空見慣的事，因爲那時道德低落，夫婦不貞很普遍。但從他痛苦的心情發出的心聲就不同凡響，特別令人感動。

有人以爲何西阿的信息沒有以口傳方式向公衆講說，[17]只是寫作的，因爲這是詩的體裁。但是古時先知以詩來傳講，是常有的事。

何西阿沒有直接向當政者指責。他未曾像以利亞與以利沙一樣干預政事，甚至策動革命。他指責的是南北分裂的悲劇，溯源於信仰的式微，他要以色列人認識這二百年來民族的悲哀。他指責猶大的話不多，但他的心目中，以色列民族仍是一個整體。

他的職事必有不同的階段，但書中並無分明的段落，不像阿摩司或以賽亞那麼清楚。在第一章至第三章自成一個段落，必佔相當時日。四章起另一個階段，這些只是臆斷，不能確定。

也許他傳道一個時期之後，離開北國回到南方去，在那裏完成寫作，[18]也可能他在北國目睹着她的敗亡，撒瑪利亞變成廢墟，許多

[17] Marti, *Dodekapropheton* (1903).

[18] Umbreit, Praktischer Commentar Über die Kleinen Propheten, I (1844) 又 H. Ewald, Commentary on the Prophets of the Old Testament, (1840, Eng. Tr. 1875–81).

人被流逐至外地。但是本書的寫作可能不會在敗亡之後。所以內中沒有淪亡的感慨。大多學者認爲本書必在敗亡前十餘年，在主前七三五年左右寫成。[19]

何西阿的工作似乎比阿摩司更有效，成爲以後以色列先知豫言的基礎。他的影響力之鉅大，是研究舊約先知不可忽略的。

第三章　語文體裁

本書的文體是綜合的，因爲前三章是傳記文學，以後十一章（即第四章至十四章）是敍述的體裁，可作爲講道集。後者是本書的主幹。

(一)　文體性質

在本書的說詞中，大多可稱爲神的言詞，耶和華是以第一人稱發言（一4、6、9，二4—25，四4—9，五1—3，五8至七16，八1—12，九10—13、15起，十9—15，十一1—9、11，十二10起，十三4—14，十四5—9）。

本書也有較少的先知的言詞，耶和華是第三人稱（三5，四1—3，五4—7，七10，八13、14，九1—9，十1—8，十二3—7，十13—15，十三15至十四1、2—4）。有些似應歸納爲耶和華的言詞，因爲是辯論性的，耶和華仍以第三人稱發言。這些活潑地以神的言詞轉爲先知的言詞（如四10—15，八11—13，十二1—15）。

何西阿認爲先知是神的口：「我藉先知砍伐他們，以我口中的話殺戮他們……」（六5），先知誠然是耶和華的發言人。他所傳的信息大多是審判的宣告（如四1—3，五1—2、10，十三4—8）。有的是法庭審斷的宣告，如對不貞妻子的宣判（二2—15），

[19] Harper, *op.* cit., clviii.

對叛逆的兒子宣判（十一1—9），常突然從第二人稱轉爲第三人稱。本書常以一個用詞「爭辯」（二2，四4）來說明，也以法庭的審判過程爲喻（四1，十二2，中文譯詞都是「爭辯」）。

何西阿還有其他的文體方式。哀嘆與怨言，夾雜在控告與指責之中（如四6，五11，七8起，八8）。其中所內涵的，確實是神的憐憫，與先知對人們的關懷。另一種方式是勸勉的言詞。[20]例如在二章四節，四章十五節，八章五節，十四章一節起，類似的也在九章一節，十章十二節，十二章六節起，都是很好的說明。還有一種文體，專爲律法師所使用的，是智慧型的教導與訓誨（五1）。這種言詞好似箴言與諺語。

智慧文學的意味在本書可有不少的例證。有時先知可能特別引述箴言：「他們所種的是風，所收的是暴風。所種的不成禾稼，就是發苗也不結實。即使結實，外邦人他必吞喫。」（八7）智慧文學是常以自然爲主題，本書也有例可援（二21起）。本書有極豐富的表象，有的將隱喻逐漸發展成細節（十一1—4，二2—15）。有的將逐句連串起來，有新的表象（例如五11—15，七4—12，十三3—15，十四5—7）。最令讀者注意的是有關耶和華與以色列。何西阿不僅以寓意的方法，論耶和華爲丈夫（二2起，有時也以情歌的描寫，可參閱二7，十四5—7等），父親（十一1起），醫生（十四4，七1，十一3；參閱五13，六1起），牧人（十三5起），捕鳥者（七12）。先知甚至用很奇特的表象，耶和華是獅子（五14，十三7）、豹（十三7），丟崽子的母熊（十三8）。祂又好似甘露（十四5），黎明的晨光（六3），甘雨與春雨（六3），青翠的松樹（十四8）。

---

[20] 學者稱之爲 Schlichtungsvorshlag "proposal to reach a settlement" 參閱 Wolff, *Hosea,* xxiv

以色列是妻子（二2起），兒子（十一1起），病人（五13，七1、9，十四4，又六1起），羊羣（十三5—8），愚蠢的鴿子及飛去的鳥（七11起，九11）。她又像馴良的母牛犢（十11），倔强的母牛（四16），葡萄樹（十1，十四7），初熟的無花果（九10），葡萄（九10），百合花（十四5），橄欖樹（十四5），利巴嫩的樹木（十四5）。以色列好似產難的婦人，未產的嬰孩（十三13）。以色列好似沒有翻過的餅（七8），翻背的弓（七16），早晨的雲霧（十三3及六4），被風吹散的糠粃（十三3）。

何西阿所用的表象，幾乎包括任何的經驗，但是他主要以生物界的動態與家庭生活的概況，來描述屬靈的眞理，顯得更加生動與眞切。

以上都是典型的先知言詞，有關審判（oracle of Judgment）及救恩（oracle of Salvation）。在救恩的言詞中，着重信心的確據，禱告必蒙應允，有時是以哀歌的形式，可作禮儀之用（如六1—3，八1—3，十四5—9）。在先知以神爲第一人稱的言詞中（或稱爲神的言詞），尤其宣告神的律法，有神自承的立場：「我就是耶和華你的神」（十二9以及十三4）。

本書是詩的體裁，大多是以散文轉爲詩體。先知在敍述與論說時，都有很活潑的語句，成爲很有詩韻的散文，實際就是詩，有希伯來詩句的特性。他特別喜用同義的對句（Synonymous Parallelism），相反的對句與比較的對句（Antithetic and Comparative Parallelism）較少，但是綜合的對句最多。有些綜合的對句（Synthetic Parallelism），以階梯式的對比（八11，十三6），逐漸進展至高峯。

除思想以對句的形式表達之外，音韻方面二行詩甚多，但三行詩的韻律更爲特出（二13，十13，十三6）。最佳的詩文是在十一章八至九節。

其他文體的特色，有重複語句（十一8），常以一個字重複在每句，如「聘」字在二章十九節，「愛」字在三章一節重複四次；「不」字在三章四節，四章一節的「無」字，「歸」或「轉」也多次重複（十四2起）。還有些字以同一字母爲首，也强調敍述的有力語氣（十一9，十二2等）。

本書之語氣一如其人，富有非常激烈的情緒，悲愴而有力。先知有詩人的氣質，受無限的憂苦所擾，以致有時在文字上缺少修飾，語句也時輟時續，是一片嘆息與哭泣的韻律，甚至由哭泣而咒罵。他沒有阿摩司文字的通順與連貫，然而其秀麗的性質卻不亞於阿摩司，在本書每一節經文均可單獨成立，好似喪鐘的響聲，隆重地敲打心靈。

何西阿的文體，可能受若干書卷的影響，如雅歌書及阿摩司書等。有人描寫何西阿寫作之方法，如蜜蜂在百花怒放的園圃。他東採西找，將羣花的美麗、馨香與甜蜜均集在一起，雖然調得並不均勻，卻有說不盡的豐富與雋永。

(二) 評鑑問題

從本書文體的研究，就會引起評鑑問題，尤其是須鑑定的，是從口傳至寫作，必有一個時間的過程。

第三章的敍述，似乎不是口傳的，而是寫作的。可能是先知自行寫作，甚至可以包括二章二至十五節。由於第一章有關先知何西阿的家庭經驗是以第三人稱敍述，有人就認爲出自他門徒的手筆。[21] 可能他的學生將原有的資料再加以擴充與編輯。先以何西阿的經歷爲首章，然後將已寫作之部分，列於自傳之前，分段以「耶和華說」爲主（二16、21）。這成爲本書的第一部。

第二部分從第四章起，以呼召的口氣開始：「你們當聽耶和華

[21] Wolff, *Hosea*, 10–11.

的話」，而結語應在十一章十一節下：「這是耶和華說的。」在形式上由耶和華的言詞至先知的言詞，聽衆從第二人稱至第三人稱，以使者的話，轉變至辯論的話，況且在思想方面前後比較相連，似乎都是爲宣講的方式。可能當時有先知的講論，又有聽衆的反應，還有先知的友人或學生那些支持者的維護，而有本書主要的部分，其中有編輯的筆調。

第三部分十二、十三章爲公開傳講的信息。而十四章似爲寫作的。由於宣講的部分與四至十一章不同，主題雖然同一，但是文體並不盡相同。這些言詞不僅可作禮儀之用，而且地點似在南方猶大。猶大的救恩末事論不僅在本書的最後一段（十二至十四章），也出現在第一段（一7及三5等）。先知的指責由以色列至猶大（四5，四15，五5，六11等）。

在猶大編輯的部分，有人分爲四項：(1)提到猶大的經文，因爲何西阿的信息，主要針對北國以色列。(2)論以色列的前途，似乎不再有希望。但是有彌賽亞的豫言，以色列將與猶大聯合而統一，在一位王以下，得享復興。(3)若干解釋，說明所論述的主題。(4)有些其他的性質，如十四章的智慧文學格調，可能有編輯的手筆。[22]

由於評鑑的問題，容易產生不同的見解，所以很難下最後的結論。但是這些評鑑問題確可幫助研經者對本書有深切的了解，不無幫助。

(三) 經文版本

本書經文在舊約中，只有約伯記可以比較，因爲這兩卷是經文保存得最不完善的。惟一可資參考的，是七十士譯本，但是與拉比傳統的經文（Massoretic Text）似乎不是出於相同的來源，所以出入不少。綜合來說，七十士譯本最佳，現有的希伯來文版本其

[22] Harper, *op. cit.* clviii–clxiii.

次，其他版本更次要。

照一般學者的研究，何西阿所用的語文，是撒瑪利亞地區性的方言。關於北國的方言，雖有腓尼基語及烏加里語（Ugaritic）這些鄰邦的語文可資參考，但仍構成若干困難，所以在經文評鑑方面是有困難的。

第四章　內容結構

本書內容，大多以其中文體的結構，分爲兩大部分。第一章至第三章，以及第四章至十四章。這兩部分似乎不很平均，卻有各別的目的。第一部分以先知的經歷爲主，第二部分很少以先知個人的事來記述，大多是先知的信息，雖有不同的論點，卻有互相的關聯。

第一部分記述先知的家庭生活，是關乎他蒙召任職，作耶和華的傳信者。由於他婚姻的悲劇，而體驗耶和華與以色列的關係。第一、二章是連續的，可作爲一個單元。從婚姻說起，有兒女，卻在家庭生活中感受一切的痛苦與羞辱，又期望着和好與更新，十足說明以色列民族在歷史中的經歷。有的表象與實際應連在一起，有的卻需要分開。從時間方面來看，過去現在與將來，有的應混爲一談，有的卻應分別地解說，所以在內容方面雖然清晰，結構方面卻需要清理。如果重新整理或組織，就很困難了。

(一)　分段

由於內容與文體的性質，通常以第一章與第三章爲敍述先知生平，先是傳記文學的散文體，第三章有人稱之爲自傳的附錄。[23]這以散文爲架構，就有信息的宣講。在第二章，應歸爲有音韻的詩文，但是音韻並不規律。所以有人以爲第二章是詩，也有人認爲是

[23] Anderson & Freedman, *Hosea*, 58.

散文，事實上詩或散文不易確定。大致來說，第二章一至十三節散文的形式明顯，語多責備。十四至廿三節音韻比較分明，有對句有節奏，文體甚至與創世記有相似之處，語多應許，使以色列有復興的希望。內容與前一段有所不同。

在第二大段（四至十四章），結構方面沒有第一段那麼周密，大多在各項信息的開端與結束沒有分明的形式，不易分開，成爲研究上的困難。在文體方面，詩的成分比較多。如果設法分析，第四、五、十二章詩文多些，八、十一、十三、十四章詩的成分較少。

結構既不規律，種類又繁多。如第四章就有六、七段，思想並不連貫。五章十五節至六章三節爲一段禱告文，顯然是加插的。六、七兩章可成爲一個單元，九至十章也自成一段。但是第九章卻有七段片斷的話。這些都成爲有些解經家質疑之處，認爲有些不是何西阿原著，而是以後編纂的部分。

第四章起，雖多爲詩體，卻不是標準的詩，與五經、前先知書（約書亞、士師記、撒母耳記、列王記），及詩篇截然不同。也與智慧文學的兩行詩的對句不盡相同。事實上，何西阿書以散文與詩的混合，也是標準的第八世紀先知文學的特性，尤其是彌迦書，雖然阿摩司書與以賽亞書有很清楚的詩體，混合的也不少。歸納言之，他們詩體採納早期希伯來詩文，如巴蘭之歌，哈拿頌詩。同時在散文方面文學的傳統，是根據大衛王朝的宮廷史事記述。文體不能確定本書結構的分段。

但是在內容方面，仍必須將本書分爲兩大部分。第一部分的三章經文，內容已經概述，是以先知的經歷論耶和華與以色列的關係。第四章起，內容繁多，但是並非無法分析的。

第二大段的結構通常可分爲三個分段：(1)四至七章論以色列國的概況。(2)八至十一章重溫以色列屬靈的歷史。(3)十二至十四章回

顧與前瞻。由於每一分段都包括許多論題，很難各別有獨特的主題。但有的爲求明確的內容，分爲兩段：(1)以色列受責備（四至九章）。(2)以色列受審判（十至十三章）。然後是結語：悔改、蒙赦罪、得復興（十四章）。[24]

有的不以大分段的方法，只將第四章至十四章分成許多小分段，例如三十段。[25]但是這樣演譯的方法不如歸納的好。如果以三大分段，再分爲小段可有以下的項目：

壹　以色列國的概況（四至七章）

㈠祭司與人民（第四章）：敬拜的失敗

㈡首領的褻瀆（五1—11）：政治的失敗

㈢亞述的罪惡（五12—15）

㈣以色列悔改（六1—3）

㈤耶和華宣判（六4—6）

㈥祭司的罪惡（六7—七2）

㈦政策的錯誤（七3—7）

㈧國際的情勢（七8—16）

貳　以色列屬靈史實（八至十一章）

㈠撒瑪利亞敬拜牛犢的罪（八1—8）

㈡以色列人聯結外邦的罪（八9—14）

㈢宗教節日失去神的祝福（九1—9）

㈣巴力毘珥與吉甲的邪淫（九10—17）

㈤宗教罪惡產生其他的惡（十1—8）

㈥基比亞與伯亞比勒的罪（十9—15）

---

[24] *New English Bible* 經文的分段。

[25] J. H. Hayes, *Old Testament Form Criticism*, vol.2. 評 Gunkel 的分法。

㈦耶和華愛以色列的結果（十一1—11）

叁　歷史回顧與前瞻（十二至十四章）

㈠歷史與豫言（十二章）

㈡以法蓮的結局（十三章）

㈢歸回、歸正與復興（十四章）

(二)　參照

本書與其他書卷，在內容方面有雷同之處，分述如下：

㈠何西阿書與五經

一章十節「論以色列人多如海沙」可參閱創世記廿二章十七節，卅二章十二節。

二章十七節「別神的名不再提起」，可參閱出埃及記廿三章十三節。

八章十三節「以色列人回埃及」可參閱申命記廿八章六十八節。

九章四節「居喪者的食物」可參閱申命記廿六章十四節。

九章十節「以色列人在曠野」可參閱申命記卅二章十節。

十二章十三節「稱摩西爲先知」可參閱申命記十八章十五節。

㈡何西阿書與耶利米書

二章十五節	耶利米書二章二節
三章五節	三十章九節
四章三節	十二章四節
十章十二節	四章三節
二章廿二節	卅一章廿七節

㈢新約引用何西阿書

一章十節	羅馬書九章廿六節
二章一、廿三節	羅馬書九章廿五節
	彼得前書二章十節
六章六節	馬太福音九章十三節
	十二章七節（爲主耶穌所引用）
十章八節	路加福音廿三章三十節
	啟示錄六章十六節，九章六節
十一章一節	馬太福音二章五節
十三章十四節	哥林多前書十五章五十五節

第五章　神學概要

(一)　耶和華以色列的神

何西阿提說耶和華，比「神」要多得多。本書至少有四十五次以上提耶和華，只三十次左右提「神」。[26]

每當何西阿以使者的身分，表明他先知的職任，他總提說耶和華。耶和華是列祖紀念的名（十二５），耶和華藉先知領以色列從埃及上來（十二13）。神自己說：「我就是耶和華你的神」，從你出埃及地以來（十二９，十三４）。「在我以外，你不可認識別神。」先知必明白在出埃及記三章十四節耶和華的名字，因爲在第一章他特別否認神與以色列聖約的關係。耶和華不再是以色列的神，所以以色列不再是神的子民。羅阿米是「非我民」。耶和華是以色列的神，必須重新傳揚。

在本書提到神，雖是指神的通稱：以羅欣。但是多次在字尾加上代名詞：「你的神」（四６，九１，十二６、７），「我的神」

[26]「神」——以羅欣 (Elohim) 廿六次，伊勒 (El) 四次，在二章一節，十一章九節，十一章十二節及十二章五節。

（二25，八２，九17），「我們的神」（十四３），「他的神」（十三16），「他們的祂」（四12，五４，中文譯本雖有這涵義，全未明顯譯出）。

多次提到耶和華以色列的神，也有神的通稱再加上代名詞。耶和華你的神（十二９，十三４，十四１）。「耶和華他們的神」（三５，七10）。

耶和華是以色列的神，因爲這是有歷史的經驗爲依據。從摩西蒙召時，耶和華向他啟示（出三14）。神在埃及已經與以色列建立父子的關係，揀選了他們（何十一１）。祂既將他們從埃及拯救出來，他們必須敬奉祂，不可認識別神。因爲除耶和華以外，並沒有救主（十三４）。在曠野，耶和華養育以色列人，供給他們的需要（十三５，十一３起，九10）。他們以後在迦南，是住在耶和華的地（九３）。他們是在耶和華神的家（八１，九８）。五穀、新酒與油都是神所供給的（二８，十三６）。何西阿沒有提西乃山，卻清楚地說明神與以色列原立的約，只是現在以色列民已經違背了（六７，八１）。聖約是必須遵守的，是寫出的成文（八12），也以十誡爲主幹（四２）。

耶和華不僅是以色列過去的神，更是現在的神。何西阿特別强調以色列的神是審判他們的，只有一次稱祂爲「主」（十二14）。先知且用許多表象，描寫這位審判的神，祂好像猛獅、兇豹、母熊（十三７、８，五14）。祂的怒氣令人驚怕（五10，十三11）。

耶和華是審判的神，也是拯救以色列的主。祂拯救的能力也好似在自然界一般，使植物繁榮（十四８）。生命是神所賜的，卻不是迦南宗教所强調的衍生。異教的迷信必須排除。敬奉耶和華，才不致陷落異教的虛妄之中。

(二)　異教的虛謊與罪惡

本書全部信息都以迦南巴力宗教爲斥責與抗拒的對象。以色列

必不可與異教相合，而離教背道。何西阿在這方面幾乎是先知以利亞的繼承者，攻擊巴力不遺餘力。

何西阿提起巴力，或單數（十三1，二8，也稱之爲巴力毘珥：九10），或多數（二13、17，十一2），稱之爲諸巴力。這是通常所用的名字。

他也用若干名詞，專指偶像：一般的偶像（四17，八4，十三2），鑄造的偶像（十三2，再另用一個別的字），雕刻的偶像（十一2），「別神」也指偶像（三1，是申命記的用詞。）

其他以不同的名稱來指巴力，而且都用多數。第二章「所愛的」情夫（二5、7、10、12、13），牛犢（十三2，不是獻牛犢，而是獻給牛犢），還有不同的字譯爲「牛犢」的（十三2）。

有些形容的用詞，也是指偶像假神的。虛假的（十二11），那可羞恥的（九10，四18），可憎惡的（九10），羞辱（四7），這是以法蓮的罪孽，和撒瑪利亞的罪惡（七1）。

偶像不過是物質的，是匠人的工作（十三2，八6），是手所造的（十四4）。這是木偶或木杖（四12），敬奉偶像是淫心（四12，五4），行殺戮的（九13）。

這些假神竟然成爲撒瑪利亞的王（十7）。撒瑪利亞人成爲崇拜牛犢的民（十5）。因爲牛犢是他們的神（八5、6）。

有些以雌性的，指女神所用的名詞。罪（十8），伯亞文的牛犢（十5），木偶（四12），羞辱（四18），蒙羞（四19），邪惡與淫行（六9、10）。

以色列人敬拜偶像，就犯了屬靈的淫亂，因爲他們向神不忠貞，隨從巴力。巴力成爲她的丈夫，其實耶和華才是以色列合法的丈夫。所以以婚姻來說明，十足解釋聖約的關係。那種迦南宗教是所謂衍生的信仰，確包括淫亂的行爲。因此他們必須受管教，因爲耶和華是憐愛他們的。他們好似患有重病，需要醫治。他們的罪孽要得赦免，必須歸向神，切實悔改。

(三) 以色列受罰與悔改

以色列的罪孽是兩方面的：宗教的與政治的。在宗教方面，他們敬奉巴力，隨從迦南的宗教。自耶羅波安叛亂而建立北國的時候，他已經採用了混合宗教的形式，取了巴力的敬拜禮儀。在長期背道的過程中，敬拜神早已迦南化了。巴力竟然成爲地方的神明，在各處有邱壇（二13、17，九10，十一2，十三1）。敬拜者以爲一切地的出產，如五穀、畜類、嬰孩，都是巴力所賜的（二5、8、12，七14，九1、11）。他們以淫穢的方式獻祭，作爲得福的途徑（四11—18，五6，八11、13，十1）。那種敬拜耶和華聖潔的行爲與生活就消失殆盡了。社會道德淪落，祭司越加犯罪，更不教導人們敬虔的事。信仰式微，他們忘掉律法，棄掉知識，不認識神。先知悲嘆說：我的民因無知識而滅亡（四4—10，六9）。

何西阿除斥責祭司之外，更指向宮廷的政治領袖。他們本來在宗教方面已經犯罪，再加上外交策略，隨從異邦的宗教，就變本加厲，每況愈下。耶斯列的血，要算在耶羅波安二世的頭上（一4）。以後當政者更以政治陰謀、兇殺篡奪爲能事（七3—7）。以色列只倚靠自己的國力（七16，八14，十13）。現在他們的安全維繫在外交上（五13，七8—11，八9起，十四3）。以君王領袖爲首，以色列陷在罪惡之中，神對他們發烈怒。以色列的罪早在吉甲的地方，是掃羅王朝的罪惡（九15）。但是以色列王朝是罪惡的根本，誠然爲無可否認的事實。

神對以色列的要求是公義與公平，他們卻完全失敗了。但是這是阿摩司與以賽亞的重點，在何西阿書只提一次（十二6）。何西阿强調的是認識神、良善（或憐恤）、及忠信（四1，六4、6，十二6）。耶和華的律法也是要以色列人順服（四1、6，八1、11）。以色列與耶和華的關係是聖約的，必須有愛與忠信。

神必須刑罰以色列人，這刑罰是兩方面的。一方面是在地上，因爲他們敬奉巴力，以爲他可賜地土的出產。但是土產必須失去（二9—13），不僅在地土方面的出產都被取走，甚至人的生育也會斷絕（四3、10，八7，九2、11—14、16）。有乾旱、瘟疫，全地必荒廢。他們又遭飢荒與饑饉，那時他們才知道一切的物質供應，原出於神。

另一方面的刑罰是在戰爭的禍患，因爲他們政治的失敗，不倚靠神，反去投靠異邦。所以外患頻仍，他們必屢遭戰爭的失利，政治的衰敗（七16，八3、13起，十6—10、14，十一6，十三15）。他們的君王與首領必然被除去，最後人民被擄至外邦（九3、6、15、17，十一5）。

何西阿爲表達耶和華的忿怒，用各樣的表象來解釋。他們所種的是風，所收的是暴風（八7）。他們自作自受，罪有應得（一4，二13，九9，十二14），神不再是聖約的神，神已經離開他們，不與他們同在（一6、9，五6、15）。

神的刑罰是爲管教祂的百姓（五2、9，十10）。祂的心爲他們憂傷而痛苦。祂只以刑罰，促他們回轉，切實的悔改（五15，七7、10）。神在忿怒與愛憐之間（十一8及十三14）。祂眞正的目的是向他們施恩，領他們悔改，歸回到神面前（二6—14，三4起，五15）。

以色列人應該回想過去向神忠信的日子（二7），再經悔改，回復救恩的歷史（二14起）。當以色列與耶和華的關係恢復之後，必有神的救恩。神揀選的恩典也必恢復。聖約的恩惠就永遠確立：「我的民……我的神」（二21—23）。

第六章　信息價值

(一)　教訓重點

在本書所顯示的先知職任，是着重道德的教導。以色列因信奉異教，而趨於淫穢的生活。信仰與道德是不可或分的。這不僅在第一至第三章中說明，在六章七節起尤其强調。他們因背約而有詭詐的行動，作孽的人以血沾染。盜賊充斥，兇殺事件甚多。祭司結黨，也狠狽爲奸。道德的低落，必有神施的刑罰，不可避免。何西阿雖不如阿摩司多着重公義與公平，但是他對道德的關懷仍是十分深切的。

道德的失敗，歸根結底是在於宗教的腐化。所以何西阿不遺餘力地抨擊拜偶像的罪：從二章一至十三節起，他所指責的，就是這種罪惡。阿摩司責備的是社會道德的腐敗，卻很少提到拜偶像，幾乎完全沒有說。但是何西阿卻將神的激情說出來，神的怒氣即將發作，以色列人沒有覺察，卻無法逃罪。

以色列人敬奉巴力，在表面上仍同時敬拜耶和華。但是那種混合宗教，在實質上已經沒有信心可言，更談不到有甚麼良善的行爲。他們只知投奔亞述與埃及，求外表的和平，實則是自陷網羅，終於敗亡在列强的侵略之下。

他們國力的衰弱不是一時的罪惡與錯謬。這要追溯他們南北分裂的罪。那還不只是政治的錯誤，更包括宗教的歧途。北國以建立地方性聖所，吸引北國人民生活的安定。拜牛犢已經是十足離棄耶和華的舉動。所以從那時開始，他們已經走上敗亡的道途。猶大雖然沒有以色列情況那麼惡劣，實際上仍不算良好。所以先知偶然提及猶大，因爲分裂的國家仍應視爲一體，敗亡只是次第問題，因爲他們都犯了類似的罪。猶大也有偶像，宗教的禮儀也成爲混合的，道德同樣低落，政治一樣腐敗。但先知當時受命，向北國傳道。他的信息也必傳到南方。

先知信息的重點，在於耶和華的愛憐。神的愛並未放棄祂的子民，管教與審判，無非促他們悔改。東風颳來，就是耶和華的風，從曠野上來，撒瑪利亞必擔當自己的罪（十三15、16）。但是最後

神必醫治他們背道的病，甘心愛他們，使他們完全復興。

(二) 特殊貢獻

(1)耶和華的知識——何西阿常爲以色列人不認識神而悲哀。他們既不認識耶和華，必不明白祂的旨意與目的。神的恩惠，他們不會領受，更不知感謝。神的忍耐更使他們誤會曲解。所以在本書中就有先知這樣激動的話（二20，四1、6，五4，六6，十一3等）。

「知識」是覺察、體驗、領悟、明白與經歷。這個字的原意爲「看見」，當然表面看見是不夠的，必須放在心上。這眞實的涵義是指情緒中的親切感，理智裏確實的信念，意志中堅强的決定。有這樣的知識，才可得着生命。在舊約中有何西阿與申命記的作者，在新約中有約翰，都是特別注意的。

以色列人不認識耶和華，因爲祭司不盡責，沒有教導。人民自己的罪惡，輕忽神的恩惠。神只以刑罰來糾正他們的錯誤，在災難中他們受苦時，才會有破碎的心靈，容納神的知識與仁愛，有這樣的種子栽植，必發芽滋長。

(2)罪惡的性質——罪是行爲，但發自內心，再經社會罪惡的環境孕育，有自行毀滅的力量。罪在本質上爲不信與不忠。罪使人失去生活的活力，剝奪道德的能力。罪使人敗壞是逐漸的，表面似不明顯，卻是十分危險與致命的（第四、五章及七、八章）。罪使人失去道德的辨別力，與神完全隔絕。於是對社會的罪惡非但不能抗拒，甚至同流合汚。先知以現實的觀察，痛斥罪惡的汚穢，也深切地恨惡異教所導致人心的醜惡。先知羣中，對罪的分析那麼眞切，何西阿爲卓越的一位。

(3)悔改的眞義——何西阿勸導各人都應歸向耶和華（三5，五4，六1，十四1、2）。神與以色列人所立的約雖被破壞，但神仍希冀以色列人悔改歸向神，使恩惠的約再生效用。

悔改是歸向神。這還不僅是在生活上轉向，也切實離開原來的情況，重新注意自己的脚步。方向確定了，步驟也有一定的次序。認罪就是放棄那些不應有的行爲，重新從頭做起。

悔改是對神的眞理有所認識，因而覺醒，深知神的性格與恩典，使悔改可以蒙神赦免。悔改是心靈深切的經歷，開墾荒地，使神公義的雨降下，是撒種者許久勞力而且期望的（十12）。

(4)救恩的實際——救恩是基於神的愛。神的慈繩愛索牽引人們回來（十一4），因爲輭弱的人迷失在罪惡之中，好似以色列人在曠野。在神的心中有極大的矛盾，因爲祂恨惡罪，卻愛罪人。祂公義的慈愛必除罪，所以罰惡是必要的。刑罰是爲教育的目的，不僅是伸張神報應的公義。只是報應，不完全是建設性的。但是勸導人悔改，就引往救恩之道。

神正等待、召喚與尋找祂所愛的。祂的救恩不僅將人救拔出來，得着復興，更使他更新。更新是裏面的改變，成爲新人，一切都變成新的。這是恩典的凱旋，正如以色列民族怎樣得拯救與復興（十四章），個人救恩也是這樣。這是救恩的能力，將一切都改變與更新。這是在主十字架以先，無數十字架的一個標幟，爲神的先知僕人們所指示，向人指點完備的救恩，等候救贖主來臨。

(5)經驗的神學——何西阿的神學是出自屬靈的經驗。神藉人宗教的經驗啟示祂的心意。在先知的意識中，神的眞理仍爲實際的恩典，具體地表顯在人的生活裏。因此，何西阿能現身說法，活潑地傳出神的慈愛。人的經驗爲經，神的話語爲緯，而聖靈乃爲編織的梭，左右往來，終於織成神完美的啟示。讀何西阿書，會有如此的體驗。

第七章 大 綱

壹 家庭經驗與愛的信息（一章至三章）

(一)引言（一1）
(二)婚姻與家庭（一2—9）
(1)歌篾（一2—3）
(2)耶斯列（一4—5）
(3)羅路哈瑪（一6—7）
(4)羅阿米（一8—9）
(三)復興與更新（一10至二1）
(四)悔改與救恩（二2—23）
(1)宣判不忠之罪（二2—13）
(2)新約建立之後（二14—23）
(五)愛永不止息（三1—5）
貳　民族現狀與公義審判（四章至七章）
(一)前言（四1—3）
(二)祭司與人民（四4—19）
(三)首領的失敗（五1—7）
(四)政治的腐敗（五8—11）
(五)外邦的虛妄（五12—15）
(六)歸向耶和華（六1—3）
(七)審判的施行（六4—6）
(八)祭司的罪惡（六7至七2）
(九)社會的頹廢（七3—7）
(十)世俗的情勢（七8—16）
叁　宗教歷史與毀滅之途（八章至十一章）
(一)撒瑪利亞的牛犢（八1—8）
(二)離教背道的實況（八9—14）
(三)宗教節期的廢除（九1—9）
(四)巴力毘珥與吉甲（九10—17）

(五)異教偶像的祭壇（十1—8）
(六)基比亞、伯亞比勒（十9—15）
(七)神繼續憐愛施恩（十一1—11）
肆　回顧過去再展望面前（十二章至十四章）
(一)以法蓮遭主的忿怒（十一12至十二14）
(二)以色列已面臨結局（十三1至十四1）
(三)歸向神必再蒙恩惠（十四2—9）

(一) 引言（一1）

本書的引言，正如舊約中大多先知書引言的方式，包括先知的姓氏、出身、日期，以及話語職事的主題。早期的著作先知（第八世紀先知）：阿摩司、何西阿、以賽亞、彌迦四卷書的引言方式，幾乎完全相同。在晚一世紀之後的先知如西番雅、耶利米與以西結，仍是大同小異。其他的先知書如俄巴底亞、那鴻、哈巴谷、約珥與約拿，就有顯著的不同，尤其在歷史背景方面從略，沒有像以前的先知書那麼詳盡。復興的先知哈該與撒迦利亞，二者格調相同。瑪拉基書與衆不同。茲分述於下。

㈠「耶和華的話」是引言的主題，在何西阿、彌迦、西番雅、約珥與瑪拉基書中着重的。先知從來都未曾自承這些話語爲他們的信息。「阿摩司的話」、「以賽亞的默示」，也都着意他們從神所領受的，中文譯詞都作「得默示」或「所得的默示」，「得」字雖不在原文中，卻包含在原意裏，是無可置疑的。「默示」尤其强調先知（阿摩司、彌迦、哈巴谷）的呼召。有六位先知都提異象（除這三位之外，有以賽亞、俄巴底亞及那鴻）。

㈡ 先知的名字大多未列於書卷的開端，他們只是由耶和華授命的。所以引言中這樣記載：「耶和華的話臨到……」，在何西阿書、約珥書、約拿書、彌迦書、西番雅書都是如此。只有瑪拉基書敍述很特出：耶和華的話藉着瑪拉基的手（中文譯詞並未那麼精細地直譯）。

㈢ 先知的出身，大多的先知書中提及（除阿摩司、彌迦、俄巴底亞、那鴻、哈巴谷、哈該及瑪拉基）。西番雅書甚至提及四代，最爲詳盡。阿摩司與彌迦雖未提到家庭出身，卻提籍貫。阿摩司是提哥亞人，而彌迦來自摩利沙。耶利米不僅有父親的名字，也提起亞拿突祭司城。阿摩司與彌迦的出身，在書中也可以發現，他們是農人。那鴻在引言中提他是伊勒歌斯人，卻對他的行業不詳。先知

以西結原是祭司出身，但並未說明他的籍貫。

㈣先知的呼召有的在書中另有說明，如阿摩司書七章十四節；何西阿書一章二節；以賽亞書六章；耶利米書一章；以西結書一至二章。其他只在引言中說明神對他們的默示，涵括他們蒙召的經歷。

㈤日期在第八世紀的先知書（阿摩司、何西阿、以賽亞、彌迦）以及第七世紀的先知西番雅及耶利米書都有說明。他們列出當代的君王，足以了解當代的歷史背景。

阿摩司列出猶大王烏西雅與以色列王耶羅波安，何西阿也提以色列王耶羅波安。但所列出的猶大王，與以賽亞相同，從烏西雅至希西家，爲時就很長了。若是只在耶羅波安的時期，就只限於烏西雅王的時期，正如阿摩司所敍述的。如果超過這時期，甚至到希西家的時期，就概括了以色列北國敗亡前所有的王朝，即從耶羅波安至何細亞。

㈥關於先知傳道的對象，阿摩司得默示論以色列。他確在北國以色列傳道，但也可指以色列民族，包括南北二國。彌迦得耶和華的默示，論撒瑪利亞和耶路撒冷，提南北二國的首都。以賽亞只論猶大和耶路撒冷。但是在第八世紀的四位先知中，只有何西阿未清楚指出。雖然在書中的重點，似乎指向北國，但他的信息必對整個以色列民族有關，是無可諱言的。

「當烏西雅、約坦、亞哈斯、希西家作猶大王，約阿施的兒子耶羅波安作以色列王的時候。」（一章一節上）何西阿的先知職事究竟有多久，除這引言所提說的時期外，其他沒有甚麼可資憑證的。但是耶羅波安作王的時期，是他接受神的呼召，開始他先知的工作。以色列王耶羅波安二世，是約阿施王的兒子，是與猶大王烏西雅同時期的。在何西阿工作的時期，以色列北國的政治十分混亂，王朝尤其不穩（「他們之君王卻不由我……」八4）。北國曾

與敍利亞結盟來攻打南國，稱之爲敍以戰爭（Syro-Ephraimitic War）。「便雅憫哪，有仇敵在你後頭。」（五8）那該是猶大王亞哈斯的時期（以賽亞書七章有這方面歷史的記述）。許多學者認爲何西阿書的內容，有些反映耶羅波安二世時期的繁榮安定（一4：那時災禍還未降下。二7、10、13還是安定的情況）。但有些可能是在以色列北國敗亡的前夕，在何細亞王的時期（二2、3、23）。亞述的侵略已經使北國陷於無助的狀態，神仍予他們將來復興的盼望。

「耶和華的話臨到」　耶和華的話是指神完整的啟示，不是只指某一項眞理。啟示的途徑可以不同，而其內容則是同一的，是神的旨意，由先知傳出來。先知只是傳話者，他本身並不重要。但是先知的職事是重要的，因爲他們口裏有神的話（耶一9；王上十七24，十八36）。

話是說出來的，但是這不只是表達的言語，也是表現的行動。有時話語可以譯爲「事件」，是神啟示的事實。由於重點在整體的默感啟示，所以只用單數。先知的話語是整體的，也說明先知的職事是整體的，說明先知整個的經驗。先知秉承耶和華的命令，傳遞祂的話。神的話先影響先知整個的生命。

話語也是眞道的訓誨（彌四2）、命令（民十五31）、知識（何四1、6，六3、6）。當撒母耳蒙召爲先知前，必須先認識神，才得着神的默示（撒上三7）。這是先知屬靈的感受與經歷。

「耶和華的話臨到」指神的命令與囑託，在某一時刻有決定性的影響，在先知的身上，讓他們感應與領受。在何西阿、彌迦及約珥的經歷中，神的話或以個別的默示，或以其他方式臨到。內容方面或指某一項眞理，或某一個人物或某一宗事件。對何西阿，這話似指先知整體的職事。何西阿並不像其他的先知，信息有固定的方式。如耶利米、以西結及撒迦利亞都在每段信息之首，有一定的用詞。所以在何西阿書要劃定分段比較困難，原因也是在此。

「備利的兒子何西阿」（1節下）　何西阿這名字在聖經中有五個人。約書亞的原名爲何西阿（民十三8），以後由摩西更名爲約書亞（十三16）。大衛王的官長，有管理以法蓮人的何細亞（代上廿七20）。北國以色列最後的君王何細亞（王下十七1）。在尼希米時期參加立約簽名的，內中有一個何細亞（尼十23）。連先知何西阿，共有五人。他們大多是以法蓮人。先知何西阿是否以法蓮人，雖然無法稽考，但何西阿書確曾多次提及以法蓮，比其他先知更多提說。在依利芬丁（Elephantine）地區的猶太人中，何西阿這名字似乎很普遍。

這名字的涵義也可從不同的見解來研究。有人認爲這是無定詞「拯救」（Hiphil infinitive，曾在耶十一12用過，有 Causative 的用意）。有人就認爲是完成式，表明神曾拯救，因此爲紀念神之拯救而有感恩報答的用意；[1] 還有人譯爲「願祂拯救」，是將何西阿的名字加上語尾，認爲那是名字原有的形式（yoshia 及yeho，根據尼十二32，「何沙雅」，同名也在耶四十二1）。這種說法似不能普遍被人所接受的。[2] 先知何西阿在本書之外並未提及。雖然他的兒女名字十分奇特，有象徵的意義。但何西阿的名字卻不是象徵的。北國以色列最後的王具有同名，非但毫無「拯救」的事實，他先成爲亞述王的附庸，以後因背叛而被迫遜位且遭囚禁（王下十七1—4）。眞正的拯救者是主耶穌，「耶穌」的原意是何西阿，祂要將自己的百姓從罪惡裏救出來（太一21）。

---

[1] M. Noth, *Die israelitischen Personenmamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT 46, 1928, 175ff.

[2] L. Koehler and W. Baumgartner, *Hebräisches und aramaisches Lexicon zum Alten Testament*, 1953, 1967 三版，228.

備利是何西阿的父親，同樣的名字曾在創世記二十六章三十四節出現，「比利」是赫人，是以掃的岳父。「備利」直譯爲「我的泉源」，或「泉源阿！」表達父親因得麟兒而歡樂。[3] 有人認爲備利是「比錄」城的原名，必來自比錄（書十八25；撒下四２），在以法蓮邊境，距伯特利西南二哩，現在的地名爲 El-bire 。[4] 但是根據上述的經文，比錄是在便雅憫，不在以法蓮。根據猶太拉比的傳統，流便支派的備拉（代上五６），是何西阿的父親。另有一個同名爲比拉（代上七37）。早期教會的學者認爲何西阿的父親來自以薩迦支派，但沒有甚麼明證可以給予充分的理由。這些研究並無歷史的價值，對本書之了解也無特殊的價值。[5]

本書引言的開端說明三件事：㈠何西阿的信息是耶和華的話，是整體性的眞理。㈡神的話臨到何西阿，使他可以領受後傳出，發揮先知的功能，爲神發言。㈢神的話是爲特殊的歷史時代及環境。在北國以色列即將敗亡的危急時期中，神多麼焦急地要祂的僕人傳出緊急的信息。但是神的話還不只是對北國以色列，也對南國猶大。這些話在以色列人被擄之後有特別的意義，因爲歷史見證了耶

---

[3] Noth, *Personennamen*, 21.

[4] K. V. Rabenau, "Beeroth," *Biblisch-historisches Handwörter buch*, 1, eds. B. Reiche and L. Rost, 1964–66, 210f.

[5] Francis I. Anderson and David Noel Freedman, *Hosea* (The Anchor Bible, 1980, 153).
其他可資參考的資料：
K. Budde, "Der Abschnitt Hosea 1–3 und Seine grundlegende religionsgeschichtliche Bedeutung," *Th St Kr*, 96/97, (1925) 1–89
A. D. Tushingham, "A Reconsideration of Hosea chapters 1–3," *JNCS*, 12 (1953) 150–159.
J. Hempel, *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, 1934, 130; *Worte der Profeten*, 1949, 115.

和華的話。

(二) 婚姻與家庭（一2—9）

一章二至九節是一個明確的分段。在體裁方面完全是敍述的，連續有四項命令，有關何西阿家庭的狀況：婚姻與兒女。每個兒女「給他起名……因爲……」，就帶出信息。這段內容也可說是先知的蒙召經歷，有表徵的涵義，說明神的公義。

一般學者大多認爲第一、二章是傳記，第三章才是自傳。所以第一章這段的記述，並未反映先知自身的感受。這也構成解釋的困難。在這段記述中，何西阿是第三者，由別人來敍述，那人很詳細知道他家庭的情形。或者原是何西阿敍說了他的經歷，再由別人記述。

從內容來看，耶戶王朝早已傾覆，耶羅波安二世也在衰落中。時期可猜測在七四六年前後（他是在該年離世的）。那時何西阿已有三個兒女，他們都生於憂患，也將長於憂患，因爲北國以色列一直在危難之中。神公義的審判更加明顯了。

(1) 歌箴（一2—3）

「耶和華初次與何西阿說話。」（２節上） 這不僅是敍述的開始，也成爲第一、二章的引言。這裏沒有確實的日期，沒有何西阿的回應。先知以賽亞、耶利米與以西結都有自傳性的記述，敍述他們的感受。阿摩司也有蒙召的見證，不是在開端（在七14起），但是何西阿沒有自述經歷，也無其他的記述，有關他蒙召的見證。可見他的蒙召與上述的先知並不相似。這是他蒙召的開端，也接着有連續的經歷，使他確實體驗神呼召的用意。

神與何西阿說話，「與」字可譯爲「在裏面」，神在何西阿的心裏向他說話，是他內裏的感受。神並不對着他說話，不是頒佈命令，要囑咐他聽受。神要藉着他說話，要使用他來傳神的信息，這

是神初次藉他說話，向以色列啟示。這是先知職事的開始。這一句引言交代清楚之後，才可看下面四項命令。

第一項命令：「對他說，你去娶淫婦爲妻。」（2節中）「對他說」在此處並不重複。在整體的信息，耶和華與何西阿說話，在他心中啟示，藉他傳話。現在是直接向着他，對他命令。「你去……」這命令詞並不囑咐他到一個目的地，而是囑咐他一項行動。「娶」是一項婚姻的過程，古代的婚事經過事前的安排後，正式締結是有一番手續的，有聘禮及迎娶的禮儀。有人以爲「娶」字可譯爲買贖，因爲那種女子可能是從奴隸市場選購的，這樣說法可能有些牽强。這字的本意只是下聘或迎娶。至於贖出的用意，可能是在第三章。

「淫婦」在此處究作何解？這是解釋本書關鍵性的問題。根據字面的解釋，「淫亂」是指婚姻之外的性行爲及不正常的男女關係。除本書外，也出現在舊約其他的書卷中。創世記三十八章二十四節（他瑪），列王記下九章二十二節（耶洗別），那鴻三章四節（尼尼微人）。耶洗別與尼尼微人的淫亂是與他們信奉異教有關。以西結書十六及二十三章所提說的淫亂都是指信奉異教的。事實上，出埃及記二十二章論性道德，中間加插行邪術的女人（18節），似乎淫亂與迷信連在一起。在先知書中，行邪術的與犯姦淫的相提並論（瑪三5；彌五12雖沒有提姦淫，卻在用字上「邪術」有淫亂的涵義，賽四十七章論外邦人的罪，也有同樣的涵義）。本書四章十一、十二節，何西阿顯然將姦淫與拜偶像連在一起。所以淫亂是與異教有關，是指屬靈的淫亂，沒有向眞神忠實貞潔。這也指身體的淫亂，因爲在拜偶像的迷信禮儀中，有姦淫的擧動。

在古代以色列的鄰邦，有一種所謂「生殖的禮儀」（Fertility cult，也稱之爲性禮 Sex cult）。女子犧牲她的貞潔，與陌生人行淫，向神明奉獻，獲得祝福，使她本族人丁興旺。這是與廟妓有

別，廟妓是經常在廟內賣淫，供香客嫖狎。但是獻身膜拜者，一生中一次或因還願而有數次的犧牲。這些自認爲良家婦女，卻因信奉異教而犯姦淫，在舊約中嚴責爲可憎之事，稱這些婦女爲娼妓，雖然是偶而賣淫的，仍與娼妓無異（參閱利十九29及申廿三18、19）。[1]

本書所提的「淫婦」，也可譯爲淫亂的妻子，這是指該婦人與她丈夫的關係。耶和華命令何西阿娶一個淫亂的女子，在她還沒有嫁來，與丈夫的婚姻關係還沒有建立，又怎能稱之爲淫婦呢？她是道德低落的女子，不是不忠貞於丈夫的妻子。這裏是否指她原有丈夫而不忠的婦人呢？神不會囑咐何西阿去娶一個有夫之婦。她是已經被丈夫遺棄的嗎？有無正式休妻的手續，這裏經文都沒有交代清楚。但按常識來推理，她是有夫之婦，那種可能性就很少。所以學者們咸認爲「淫亂」一詞，是指她的性格，淫蕩成性。[2]

參閱本書四章十二、十三節：你們的女兒淫亂，你們的新婦行淫，很可能指異教淫亂的禮儀。一個女子在結婚前，先將她處女的貞操獻給神明，好似妓女一般賣淫，將初夜權給任何人，得着的代價來獻祭。新婦的淫行成爲必有的禮儀（所謂 Bridal rites of initiation），可能在以色列異教之風甚熾，而成爲很普遍的習俗。[3]

---

[1] W. Baumgartner, "Herodots babylonische und assyrische Nachrichten," *ArOr*, 18 (1950) 69, 109, *Zum Alten Testament und seiner Um Welt*, 1959, 282–331. G. Bostrom, *Proverbiastudien*, 1935, 150.

[2] Hans Walter Wolff, *Hosea*, tr. Gary Stansell, 1974, 13 引述 J. Fück "Hosea Kapitel 3," *ZAW* 39 (1921) 286; Budde, "Hos. 1 und 3," E. Sellin, Das Zwölf propheten-buck," *KAT*, xii, i, 1929–30 參閱 Francis I. Andersen and David Noel freedman, *Hosea*, 1980, 159.

[3] L. Rost, "Erwägungen zu Hos. 4:13f," *Festschrift Bertholet*, eds. W. Baumgartner, O. Eissfeldt, K. Elliger, and L. Rost, 1950, 451–460.

何西阿娶的淫婦，是否這種情形？當時以色列社會有這種惡劣的習俗，許多女子都是這樣。也許何西阿根本無意結婚，神囑咐他娶妻成家，只能娶這樣的女子。

有人可能置疑，神是聖潔的，怎麼可以囑咐祂的僕人去娶那麼不正當的女子？縱然社會風氣如此頹廢，也不致所有女子都這樣不潔。先知的婚姻必須聖潔，才有見證的能力，才有聖潔的事奉。所以有些學者認爲淫亂不是指身體方面，只是屬靈方面。也有認爲神指的淫婦，她的淫亂是預知預言的，在結婚當時並不淫亂，這是以後的事。以後先知回想神的囑咐，神已經暗示或明說，使他心理上有所準備，接受日後婚姻的悲劇。這女子早在心中有敬拜異教的趨向，以後果然墮落，甚至無法自拔，每況愈下，身心均被玷汚，而且汚穢不堪，與妓女無異，使何西阿感到萬分痛苦。在本書二章所提說的，是在婚後而有的淫亂，似乎支持這種說法。

有些保守的學者連上述的說法也不能接受，認爲這只是隱喻或寓意而已，根本沒有這樣的婚姻發生。所以婚姻是象徵的，兒女是象徵的，這些名字也都是象徵的，爲要說明以色列的實況，加以嚴責與警戒。但是這樣說法已經甚少爲人接受的了。一般認爲何西阿的婚姻與家庭都是實際的，從他悲愴的經驗中體會神對以色列的信息。以色列確實偏邪，他們的「淫心」多麼罪惡，使他們無法認識耶和華（參閱四12及五４）。[4]

「也收從淫亂而生的兒女。」（２節中） 從這經文來看，似乎是何西阿娶了淫婦的時候，也得收留她因淫亂而生的兒女。如果照原意來研究，「收」並不是收留與容納，而是接受以後的事實，連兒女都是淫亂的，何西阿必須有心理的準備來承認。這樣說來，兒女不是婚前的私生子，可能也不是婚後的私生子女。在原意上只

[4] Wolff, *Hosea*, 13; Andersen & Freedman, *Hosea*, 165–166.

說「淫亂的兒女」，在解釋上就有出入。這可指淫亂所生的兒女，也可指連兒女也是淫亂成性的，後者似乎是原意。他們的兒女未必從淫亂而生，但是母親既有淫亂的心，整個環境也是充滿着淫蕩的風氣，兒女就很可能成爲淫亂的，在異教的影響之下，更令淫亂成性，在道德方面淪落。

這裏母親與兒女同時一併提說，是指整個家庭。家庭是一體的，無法分開。有其母必有其兒女，似乎也是何西阿必須接受的事實。雖然有時兒女未必隨從母親，跟她一起墮落，但是人們看子女，先看母親，事實上看整個的家世。所以有淫亂的婦人，必影響合家。但是從另一方面來看，何西阿保持他的純正，是否家庭也能保持清白呢？如果何西阿不因淫亂而休妻，他仍得承認子女的，這家庭的責任，是他仍需擔當的。他的痛苦就是在此，他也因此可以體會神悲痛的心情。以色列好似他的家一般，神能作甚麼呢？

何西阿的兒女稱爲「淫亂的兒女」，還可能有另一種解釋。他的妻子也許認爲兒女是神明所賜的，她既獻身行淫，就得着生殖的力量。新婦賣淫的禮儀既帶給她這樣的蕃生力，她可能更加以淫行來信奉，也許以這事來教導兒女來敬拜偶像，使兒女也淪落在迷信中，成爲淫亂的兒女。這還不僅是家庭的情況，甚至也是全國的狀態。

「因為這地大行淫亂，離棄耶和華。」（２節下） 「因爲」是從家庭看國家，是一種聯想的過程。「這地」指整個的國家，包括以色列與猶大所有的居民。地是耶和華賜給的地土，供他們居住與生活的。這名詞是陰性，並非表徵迦南異教思想中的女性。在迦南，大地是有母性的女神，大地好似女子的身體，有蕃生力。在巴力的宗教中，就有這樣怪異的性觀念，因此產生淫亂的敬拜。但是作者用這名詞，可能以女性象徵婚姻的貞潔。以色列與神的關係應該是聖潔的，但是以色列人的不忠，破壞了聖約的關

係。

大行淫亂，在動詞的用法，是指繼續的動作（Imperfect），這可指過去的進行式，已經行了淫亂，一直沒有停止。這也可描述現在的情形，淫亂仍舊沒有止息，成爲繼續不斷的罪行，所以更加可怕，無法遏止。

「離棄」是「跟從」的相反。跟隨主，行在耶和華的道上，都是表明忠貞不阿。相反地，轉離眞神，就會偏向別神（三1）。申命記三十一章十六節說，以色列人有危險在那迦南地的人中，隨從外邦神行邪淫，離棄神，違背神與他們所立的約。在申命記中，耶和華必行在以色列人面前引導他們，要他們專一跟隨，因爲神賜給他們平安（一30）。但是問題在以色列悖逆的態度，他們卻轉身退後（詩七十八9—11）。以色列不專心跟隨神，主要的原因是他們忘記耶和華的恩典，才被異教所吸引。神對以色列的恩愛怎可忘記。他們的邪淫，是離棄耶和華始末的因果。所以以色列必須承受嚴重的後果，就是神公義的審判。

「於是何西阿去娶了滴拉音的女兒歌篾。」（3節上） 何西阿妻子與家世名字都在這裏提到，究竟有甚麼用意。「歌篾」原意爲「成就」，這是指誰爲她成就，耶和華呢？還是巴力呢？引起學者的猜測，卻沒有確定的結論。有人將這名字聯想到雅弗的兒子歌篾，指那一族的人（創十2；代上一5以及結三十八6）。但是家族的名字不會再冠以父姓滴拉音了。[5]

「滴拉音的女兒」也甚難解釋，因爲滴拉音是多數字。這字的原意是葡萄餅，葡萄餅原爲敬拜巴力之用（參閱本書三1）。葡萄餅女郎專指爲奉神明而賣淫的人，爲幾塊葡萄餅的代價而作這樣的

[5] 這種說法 "Yahweh-Baal has accomplished it" 參閱 *Noth, Personennamen*, 195, 175，否認歌篾爲家族的名字。

賤事。[6] 也有人以爲父姓是指地名：低比拉太音（民三十三46），或伯低比拉太音（耶四十八22），二者的字根相同，至於多數的字尾是指地區。[7] 但是這些也只是臆想而已。

凡以滴拉音爲地區名字的，認爲歌篾不是以色列人，而是出身外邦的城邑，可能是摩押地（根據上述民數記與耶利米的記載）。如果她不是以色列人，就失去信息的意義了。何西阿的預言，對象是以色列，不是外邦。

其他有關名字象徵的意義，卻很難猜測。何西阿兒女的名字有表象，就在信息中指明。但是滴拉音與歌篾並未說明其中的涵義，所以猜測就沒有必要。

爲甚麼有這兩個名字列出呢？可能只爲歷史的記載，這是眞實的史事，並非杜撰或僞想而已。她是否神所指定的，要何西阿娶的？還是何西阿自行選擇的呢？經文中只說「你去娶淫婦……」，並沒有說「你去娶歌篾」。神並沒有指定。

「這婦人懷孕，給他生了一個兒子。」（3節下） 這簡明的記載，只是着重事實，似在直接達到信息的重點。「給他生了一個兒子」，就不是從淫亂生的，而是在婚姻的結合中而有的。在第六節及第八節，都有類似的記載，似指正當的婚姻關係。

(2)耶斯列（一4—5）

「耶和華對何西阿說，給他起名叫耶斯列。」（4節上） 爲孩子命名，通常由母親來作，經父親同意（參閱創四1；士十三24；撒上一20以及賽七14等）。由父親命名的，聖經中也不乏例證（創十六15，十七19，廿一3；出二22；撒下十二24；賽八3）。有些兒女在未出生之前，由神向父母提示，用特殊的名字，含有見

[6] 參閱 Andersen & Freedman, *Hosea*, 171.

[7] 參閱 Wolff, *Hosea*, 17 註腳。

證或預言的性質，在創世記中族長的經歷中有這樣的情事。先知中有以賽亞與何西阿也在兒子出生之前，由神囑咐命名的，都與他們所傳的信息有關（賽八３）。此處神要何西阿爲他兒子命名爲耶斯列。

「耶斯列」原意是「願神播種！」這名字早就有了，猶大支派中有耶斯列其人（代上四３）。這也是猶大的城邑（書十五56），曾是大衛的一個妻子亞希暖的家鄉（撒上廿五43，廿七３及三十５）。現在耶斯列成爲何西阿信息的重點，因爲這名字是與歷史性的環境有關。在北國以色列王暗利的時代，雖建都在撒瑪利亞，仍選耶斯列爲第二京城。讀列王記上二十一章，亞哈必將行政機構設在該處，才會發生搶奪拿伯葡萄園的情事發生。以後耶戶革命時，在該城殺死耶洗別與約蘭。亞哈七十個兒子在撒瑪利亞被殺之後，將他們的首級運到耶斯列（王下九至十章）。

耶斯列是有歷史回顧的意義，正如上述所研究的，但原意是神所撒種栽植之處，有十分豐饒的地土與出產。可惜城市在物質豐餘之中道德低落，而成爲神審判的地方。可能由於農業發達，使人們偏向自然神教，敬奉偶像，更惹神的忿怒。

「因為再過片時」　審判的事只在時間的因素，不會太久，神的公義必然顯露，不再遲延。這些事的記述在下半節至第五節，都以「耶斯列」爲主題。

「我必討耶户家在耶斯列殺人流血的罪。」（４節中）　耶戶家在耶斯列殺人，原是將亞哈王朝除滅，清除巴力宗教，應該是不受指責的。但是他殺人不是爲宗教，而是爲政治的原因。並且容忍迦南文化繼續腐化以色列，所以耶和華必然討罪，神追究的是耶戶家政治的罪惡。從耶戶至他曾孫耶羅波安二世，都因政治的因素，而縱容以色列人繼續離棄耶和華。這個王朝建築在流血的暴政上，神怎會寬容，所以神必須討罪刑罰。

「也必使以色列家的國滅絕。」（４節下）　從耶斯列至以色列全國，都將遭神的刑罰。「耶斯列」與「以色列」這兩個名詞是諧音的，或者有意將二者相提並論，是從王朝至舉國上下的人民，都在神公義的審判之下。耶戶王朝很快就會敗亡，耶羅波安二世之後，他兒子撒迦利雅接位只六個月就被謀殺，耶戶家從此滅絕。以後以色列宮廷中一直有政變，沙龍叛變後篡位，又遭米拿現奪取王權，他兒子比加轄接位後，又遭比加篡位，最後被何細亞殺害，何細亞作王九年之後，以色列北國終於完全敗亡，應驗先知何西阿的預言。

再研究以色列敗亡的原因，並不只在耶戶殺人的罪。事實上耶戶殺滅亞哈家，是出於神的許可。但是耶戶以殺人起家，繼續用流血的方法來鞏固王權，就犯了嚴重的罪過。耶戶犯罪，不可由他的後裔來擔當，但是後代應該受警戒，不可再重複先祖的罪過。如果年代相隔太久，也許不能有那麼明顯的鑑戒。若只隔三、四代就不可不注意了。在出埃及記二十章內的第二誡說：「恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三四代。」（５節下）這固然與下面所說的千代作强烈的對比，表明神的怒氣並不如祂的慈愛那麼長久。但是這也說明三、四代的距離不久，子孫應該受警戒。但是耶戶家的王朝沒有改善，一代比一代罪惡，不僅使這家的王權衰落，甚至影響以色列全家的命運。

「到那日，我必在耶斯列平原，折斷以色列的弓。」（５節）　這句話好似是補充的，「再過片時」（４節），不久就到那日。「到那日」是指末時的末事，是舊約先知的常用語，在本書也提數次：當那日（二18），那日（二21），表明有非常的事必然發生。耶斯列平原已成爲戰場，在七三三年，提革拉毘列色三世戰敗以色列軍隊，折斷他們的弓，使他們失去軍事的力量。這是神的刑罰，是無可避免的。耶斯列平原其實一向是有名的戰場，歷代有不少戰

爭，記載在聖經中（士四13，六33，七1起；撒上廿九1起及31節；王下廿三29等），從以色列歷史的經驗中可以認識神的作爲，爭戰的勝敗在乎耶和華。因此以色列戰敗，更說明神公義的作爲。

當以色列首任的君王掃羅在戰場上死亡，大衛曾作歌追輓，稱爲弓歌。君王因違背耶和華而死亡，王子約拿單雖然良善，也陪着父王而陣亡沙場，以致掃羅王朝終於傾覆，是多麼悲慘的歷史結局。但是掃羅最嚴重的罪惡，不僅違命，而且訴諸巫術的迷信。他以前曾經禁止，以後竟然求問交鬼者。耶和華棄絕他，因爲他先離棄神。撒母耳曾嚴正地警告他說：「悖逆的罪，與行邪術的罪相等。頑梗的罪，與拜虛神和偶像的罪相同。」（撒上十五23）現在這是以色列的光景，他們也同樣在戰場上失敗與滅亡，來承受罪惡的後果。

(3)羅路哈瑪（一6—7）

「歌篾又懷孕生了一個女兒。」（6節上） 這裏與第八節並未提到「給他」生了兒女，有人懷疑是否私生子女。但是用「又」字，仍是何西阿與歌篾所生的。「女兒」是否有特別用意呢？似乎沒有，因爲經文並無甚麼暗示。生兒養女，只是提到先知家庭情況，但在那非常的時期，神囑咐何西阿要傳的信息，就以家庭經驗爲題材，發揮神眞理的信息。

「對何西阿說：給她起名叫羅路哈瑪。」（6節中） 在這次的命名中，神的恩慈必須强調。神大有憐憫，充滿恩慈，舊約中多次提說（出卅四6；申四31；珥二13；拿四2；詩八十六15，一〇三8，一一一4，一四五8；尼九17、31；代下卅9）。

「路哈瑪」是耶和華立約的愛。這個音譯的用詞，字源是肚腹（womb），是母愛的深情。兒女從母腹出來，是受母親的眷愛。所以這基本的涵義是父母對兒女那種親切的愛，神對以色列人的愛也是這樣。祂爲他們建立聖約，爲要憐憫與恩待他們。但是當他們

拒絕祂的愛，離棄祂，破壞了聖約，就失去神的恩慈。這是羅路哈瑪，「羅」是「不」，神必不再憐憫以色列家了。沒有憐憫，就是忿怒、惱恨（參閱亞一12及申十三18）。

「我必不再憐憫以色列家，決不赦免他們。」（6節下）

「羅路哈瑪」這一名字原來是一短句，有一個否定的副詞，再有一個完成式的被動詞。她這女兒以色列不蒙憐憫，完成式可以解釋爲既成的事實，不能更改。這也可以作爲預言的完成式（Prophetic Perfect），是先知確定的預言，是必有的事。神不再憐憫，祂曾多次施以憐憫，但是祂的恩慈只積蓄忿怒，以色列人不悔改，神怎能赦免呢？（參閱羅二4、5）。「不赦免他們」在原文中意思不甚清楚。「赦免」原文作「舉起」，是指罪惡被舉起扔掉？或將選民舉起提拔？「舉起」原意是在語氣上特別加重，而且也沒有「不」字。參照希臘文譯詞才有反面的意思：反對他們，與他們對立。所以整句的涵義都是表明神的忿怒。

「我卻要憐憫猶大家，使他們靠耶和華他們的神得救。」（7節上） 這節經文是爲補充上一節的話。神的憐憫是否繼續施行呢？神的聖約被以色列人背棄了，人縱然失信，但是神還是信實的。祂的應許不能落空，救恩仍舊要實現在祂選民身上。祂對北國失望了，仍寄望於南國猶大，盼得他們眞正信靠祂，向祂忠實。歷史說明這些話，在北國以色列敗亡在亞述的强權下。侵略者仍繼續伸張他的勢力，猶大屢遭危險，經常爲亞述的威脅所迫。但是他們實在看見神拯救的能力。

「不使他們靠弓、刀、爭戰、馬匹與馬兵得救。」（7節下）

軍事的力量是異族侵略者所倚仗的，他們窮兵黷武，以强權勝公理。神的子民卻不然，只專心倚靠神。歷史的見證說明一切。耶羅波安二世曾致力於國防的措施，極力恢復王國往昔的榮華（參閱王下十四25）。但是以色列已經失去神的憐憫，最後仍遭受敗亡的厄

運。猶大是否仍有盼望？在於他們不迷信武力，只靠耶和華他們的神得救，耶和華拯救他們，使他們得救，得勝！

(4)羅阿米（一8—9）

「歌篾給羅路哈瑪斷奶以後，又懷孕生了一個兒子。」（8節） 照古代育嬰的方法，斷奶約在三年之後，那時幼兒已可消化其他食物，所以不再需要母奶。但是最主要的是在斷奶前，還多需要母親的照顧。斷奶期有時比三年長，或者完全斷奶，要等多幾年。撒母耳斷奶之後就被帶到示羅聖所，也許已經超過三週歲（撒上一24）。這樣說來，歌篾第二個孩子之後，隔了三年以上才再懷第三個。從時間的長度來看，神需假以相當時日，再下第三次的警語，可見祂恆久忍耐，仍有恩慈。祂在期望着以色列人眞實悔改。

神轉離他們，似乎是必然的事（二9）。但是祂仍不完全失望。只是以色列人需要經過一番磨煉，在艱困中才逐漸覺悟過來，知道離棄神會受怎樣的損失。屬靈的不忠是最愚蠢的事，一切都會變爲虛妄，無所倚靠與憑藉。在第三章五節先知預言說：「後來以色列人必歸回，尋求他們的神耶和華。」等他們眞的回心轉意之後，再必以敬畏的心歸向耶和華。他們切實悔改之後，神的恩惠向他們恢復，使他們可以領受。

但是現在他們仍需要再受警戒，神公義審判的預言再在第三個幼兒的名字上說明出來。

「給他起名叫羅阿米。」（9節下） 這次耶和華命令何西阿的話最簡略，因爲以往的經驗使他明白，不必贅述。「羅」仍是否定的用意，「阿米」是我的子民。以色列不再是耶和華的子民，完全被棄絕。

這是有關聖約的關係，神與以色列人立約，耶和華是聖約的神，以色列人是聖約的民。在西乃山神藉着摩西向以色列人啟示：「如今你們若實在聽從我的話，遵守我的約，就要在萬民中作屬我

的子民，因爲全地都是我的。你們要歸我作祭司的國度，爲聖潔的國民。」（出十九5、6）因此，「我的子民」（音譯爲「阿米」）是尊貴的身分，有神永約的愛。聖約是有條件的，「你們若實在聽從我的話。」信從順服是必須有的。「遵守我的約」，忠信遵守也是必需的，以色列人在這條件上不能符合，就自動失去子民的身分。

「因為你們不作我的子民。」（9節中） 以色列自己放棄這尊貴的身分，不是神棄絕他們。這實在是莫大的悲哀，使神傷懷，使先知哀哭的。「你們」這代名詞是加重語氣的，「是你們不願意！」「是你們不珍惜！」「是你們甘願放棄！」這樣的責任他們必須自負，無可推諉，也不可怪責。「子民」是指以色列民族的整體，是包括北國與南國的。難道神完全棄絕全民嗎？這是神的咒詛，以色列人再變爲「那不成子民的」，當作陌路人一般（參閱申卅二21）。

「非我民」（羅阿米）也可譯爲「那不是我血肉的」，「不是我親生的」。有人因此就聯想「那從淫亂所生的兒女」，指私生子。但看上下文，似乎並不正確。神否認以色列人爲祂的子民，但以色列人原是神所生的。何西阿三個兒女大概都是親生的，可能不是歌篾與別人姦淫所生。[a]

「我也不作你們的神。」（9節下） 這句話完全與聖約的條款相反。在聖約的關係中，耶和華是以色列的神，以色列是耶和華的子民（參閱利廿六12）。現在以色列人破壞了神的約，耶和華不再作他們的神。此處的「神」字是'ehyeh，直譯出來是「我是」，可聯想神向摩西啟示的名字"I am that I am"（「我是自有永有

[a] O. Procksch, *Die Kleinen prophetischen Schriften vor dem Exile: Erläuterungen zum Alten Testament* 3, 1910. 23.

的」，出三14）。這字原來不是「神」，而是一個動詞「是」，所以在經文評鑑上，認爲要改成「神」字，但這動詞確有深的涵義，增加啟示的重點。「我」字也同樣是加重的語氣，與「你們」作爲十分强烈的對比。

何西阿三個兒女的名字，以象徵的意義，說明以色列的實況與前途。再以神的名字强調神立約的初衷，確實有無限悲愴的用意。這種否定的話，是神對以色列判罪的案。在何西阿時期以前的年代，似乎都成爲間隙的空白，因爲這是要追溯列王時代前的傳統。以色列出埃及後在西乃曠野神的啟示，聖約的締結建立以色列民族的信仰。聖約破壞了，信仰的基礎也徹底搖動。以色列民族獨特的地位怎能再維持呢？

歸納一章二至九節，何西阿的信息至少有三大重點：

㈠以色列離棄耶和華，在二節下一語道破癥結的所在。他們不再仰望神，沒有求神的憐憫。反而去求告巴力假神，以可憎的禮儀，表露淫亂的醜態。他們既喪失貞操，對神不忠，與淫婦無異。

㈡耶和華棄絕以色列，使審判臨到以色列。但是審判不是立即的，祂曾以何西阿三個兒女的命名，來說明祂的警告（ 4 、 6 、 9 節）。神先對付離棄祂的王朝，還不是對一般的人民。但是人們離棄神，拒絕神的慈愛，不願接受祂的憐憫，所以神不再憐憫他們是被動的，不得已的。第三個孩子名字的象徵，說明神的審判是全民的。所有以色列人都在審判之下，他們完全失去神的子民身分。神完全棄絕以色列。

㈢審判不是神的心意，祂原來的性格只是愛。這是父親的愛，憐恤與顧念他們，只是他們拒絕（ 6 節）。父親要認兒子（參閱撒下七14），只是他們不知珍貴，使神只好否認（ 9 節）。這和平的聖約被以色列人毀壞，生命與平安就必失去，只有耶斯列、戰爭、流血與滅亡（ 4 節）。

神宣告的審判是最後的嗎？如果是最後的，就沒有以後的信息了。但是這段話只是信息的引言，一個開端而已。神的審判只針對北國以色列嗎？但是聖約不僅是與北國以色列人訂立，也該包括猶大。第三個孩子的名字如果是指全民，不是將在猶大的以色列人也算在其內嗎？何西阿似針對北國，因爲北國已瀕敗亡的厄運。猶大似乎仍有神的憐憫（ 7 節），然而猶大也使神失望，所以第三次的警語確是也向猶大的。所以整個選民的命運，都在神公義的審判之下。

何西阿信息的概要，只讀這段引言，是不能充分明白的，繼續研讀第二章至第三章，才可看到全貌。讀者也必須明白以色列在耶和華面前「法律」的情況，因爲他們與神有聖約的關係。認識這個立約的內容，才會眞切了解主耶穌基督十字架的根源與奧祕。使徒彼得對猶太的信徒說：「你們從前算不得子民，現在卻作了神的子民。從前未曾蒙憐憫，現在卻蒙了憐恤。」（ 彼前二10 ）聖約的範圍因主的十字架已經擴大了，從以色列至外邦，普及全人類。凡信靠主的，必蒙恩惠。

(三) 復興與更新（ 一10至二 1 ）

先知的信息從警戒至應許，從一章十節起，成爲一個重要的轉捩點。家國的憂患是令人傷懷的，但是神的憐憫與施恩是可轉變整個的局面。在希伯文聖經中，一章十節是第二章的開始。二章一至三節，即中文聖經一章十節至二章一節，成爲一個單位。中心思想是在十一節下：耶斯列的日子必爲大日。

由於這段經文的體裁與內容，有人認爲可能是何西阿以後的編纂者加插的。這段話應該還是耶和華說的，但主詞不再是祂。甚至第十節：「對他們說」，該是耶和華對他們說，卻不提祂。十一節裏，猶大人和以色列人的合一，有人也以爲是被擄時期以色列人所

盼待的，「必一同聚集」就指被擄後歸回。[1] 還有何西阿爲兒女命名，是遵照耶和華的囑咐。現在重新命名，再從名字解釋其中的涵義，就屬以後編者的手筆了。

然而從另一方面看，這些名字需要重新解釋，也說明從同一個心意出來的。「我的子民」是「永生神的兒子」（10節下）孩子們是兄弟姐妹。耶斯列有新的涵義，才說明在第二章二十二節的用意。所以這個轉變是必要的，使先知表達的盼望更加眞切。所以這段經文的合一性不應置疑。

「然而以色列的人數必如海沙不可量，不可數。」（10節上）

「然而」確是一個有力的轉捩點。這是對將來一種瞻望，看見復興的前景。以色列的人數曾在戰爭中失去不少，國力也削弱。在米拿現王的時代，向亞述王普勒獻上貢銀，要從以色列一切大富戶索要，每戶五十舍客勒銀子，總共只六萬戶，湊足一千他連得銀子（參閱王下十五19、20）。以色列北國敗亡時，亞述人擄去以色列人數目爲27,290左右。[2] 提說以色列的人數，若比起亞述的人力，就微乎其微了。在何西阿時代，雖距敗亡還有百餘年，國力漸衰，人口有減無增。在他當代經濟方面有起色，但繁榮並未持久。所以人數增多的遠象是先知所嚮往的。

然而這神蹟一定會實現，人數會大大增加，如海沙一般。以海沙喻人數之衆多，確是神對以色列人的先祖所應許的（創卅二13；參閱十五5，廿二17）。人數增加是末後的事，然而現在仍有

[1] O. Procksch, *Die Kleinen prophetischen Schriften vor dem Exile,* 1910, K. Budde, "Der Abschnitt Hosea 1–3 und seine grundlegende religionsgeschichtliche Bedeutung," *Th St Kr,* 96/97, 1925, 1–89; Th. Robinson & F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten,* 1964.

[2] Oppenheim, *ANET,* 285.

審判。審判使人數減少，在本書中屢有論述（四3、10，九12上、16下以及十四1）。但是神的愛遠超祂的忿怒（十一9）。所以這裏人數增加，是指末後的救恩。

海沙實在是不可量不可數的，這是描述神恩典的豐盛，所羅門王蒙神賜福，因爲他體會神的偉大，也想到神施恩給揀選的民，「這民多得不可勝數。」（王上三8；參閱這種說法在王上八5及代下五6描述祭牲之多）。巴蘭的話也特別强調以色列人數的衆多（民廿三10）。這個蒙揀選的民族不僅衆多，也是合一的，猶大人和以色列人必須相提並論。他們如同海邊的沙那樣多（王上四20）。所以以色列民族過去的榮華必須恢復，中興是必然的。

「從前在甚麼地方對他們說：你們不是我的子民。」（10節中） 從前的地方是那裏呢？這裏沒有指明。「這地」（一2）是被指責的，以後神要復興：「我必將他種在這地。」（二23）這原是耶和華的地（九4），必再使他們歸來。所以這地方不必指明，也無需特別說明。以色列人應該明白是神原賜的應許之地。事實上，這裏與其說是地方，不如說是景況，尤其指以色列人的身分。

「你們不是我的子民。」再重複九節的主旨。以色列自行破壞聖約，神與他們的關係不復存在，但是這種聖約的關係必須恢復。

「將來在那裏，必對他們說，你們是永生神的兒子。」（10節下） 將來的景況怎樣呢？會完全轉變嗎？那命名的地方有人認爲是敬拜的所在，因爲命名的事應該公開宣布。在那裏，人要公然呼求耶和華的名，也宣告聖約的事。如果這是公衆宣布的事，那麼現在應將神的恩惠重新說出來。以色列要稱爲永生神的兒子。這是一個新的名字，必帶來一項新的信息。這位神是永生的神，祂賜予盼命，勝過死亡的權勢，所以與巴力有別（二12—14）。以色列既曾是從淫亂所生的兒女，他們是屬外邦神的。現在神的審判臨到

他們，已經眞實地死去了（參閱五 7 ，九10起，十一 7 以及十三 1 ）。他們必須爲神所生，成爲永生神的兒女。

「永生神」是在舊約中屢次提及（書三10；詩四十二 2 ，八十四 2 ；參閱詩四十二 8 「我生命的神」）。這裏神的兒子並非指天使（「神的衆子」在伯一 6 ，二 1 及卅八 7 ）。以色列是神的兒子，因爲他們是耶和華的會衆（民廿七17；書廿二16）。他們曾自稱爲耶和華神的兒女（申十四 1 ）。這是聖約的關係，必須恢復。所以他們的新名是阿米（我的民），路哈瑪（再蒙憐憫）。

「猶大人和以色列人必一同聚集，」（11節上） 這將是以色列民族新的經驗，他們必定再行復合。一個民族分爲兩個國家，北國以色列與南國猶大，這怎會是合乎神的旨意呢？這是選民歷史中最大的叛逆。事實上，他們在分國之後屢有分爭，甚至從事戰爭，彼此攻擊（如五 8 等所述的，大概是指主前七三四年的戰爭，北國聯合敍利亞來攻擊，即稱之爲 Syro-Ephraimatic War）。所以耶和華的忿怒向猶大與以法蓮發作（本書五14）。以後兩個國家都會被擄至外邦，神卻要將他們帶回，「不再爲兩國」（結卅七22下）。以西結在預言中特別强調：「他們在那地，在以色列山上成爲一國，有一王作他們的王。」（卅七22上）。許久以前，已經在何西阿的信息之中。

「一同聚集」是指「聯合」，他們聯合起來，成爲一支軍隊，有力來對付外患。這也必指民族整體的統一。在眞實的合一中，必有共同的願望與行動，那就是爲自己立一個首領。

「爲自己立一個首領。」（11節中） 他們要選立一個領袖，同樣的說法在撒母耳記上八章五節，那時他們要立王，曾遭神不悅，因爲他們不再尊神爲王。這裏也不是指何西阿當代的事，因爲南北沒有統一。眞有一個王來統一集中治理，必有更多的分爭。這事是指將來的。以色列立王，非但是歷史中一件極不愉快的事，而

且在南北分國之後，北國王朝的更迭，尤其使神憎惡。「他們立君王都不由我，他們立首領我卻不認。」（八 4 ）所以何西阿是指將來。

這一個首領是神自己嗎？不是神，神不是由以色列來立的。這也不是指彌賽亞，因爲這似指以色列行政司法與軍事的首領，也可指宗教的領袖。但他必須是神所差遣的，是神所悅納的，好似大衛那樣，合乎神的心意。

「從這地上去，」（11節中） 他們好似軍隊上陣一般，這地是那裏？有的以爲是埃及，以色列出埃及，一直是以色列人歷史的回憶，紀念神的救恩。也有的認爲指亞述。他們從亞述被擄之地歸回，好似在中譯本小註所提供的。有人更以爲是指死人之地。[3] 如果指埃及或亞述，是歷史的，但假若指死人之地，就會是末事的。末後復活的信息在五章八節至六章六節有所提示，當然那些經文是指復興的前景。更具體的經文是在十三章十四節。

另一種說法，是指從這地上去得業。這似乎不是出埃及到迦南地的經驗，而是從被擄之地歸回，重得地業。所以這地就指被擄之地。[4] 有人甚至認爲「這地」應爲多數，指被擄至列國之地。[5] 這樣的解釋仍不能確定，就解釋爲末後的事，並不專指任何地方。

「從這地上去。」作爲得業的舉動，是根據出埃及記一章十節的說法。有人以爲「離開這地去了」，是去承受這地得業。這是當

---

[3] W. L. Holladay, " 'ERES-Underworld: Two More Suggestions," *VT*, 19, 123–124, W. Kuhnigk, *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, 1974, 8–10, N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and Nether World in the Old Testament*, 1969, 23–46.

[4] Wellhausen 譯爲「被擄之地」參閱 Wolff, *Hosea*, p. 28.

[5] B. Duhm, *Die Zwölf Propheten in den Versmassen der Urshrift Ubersetzt*, 1910.

時埃及人的顧慮。[6] 現在他們必須在亞述的侵略下應有認識，他們必須得回地業。「上去」一詞也可指種子的滋長，若參考二章二十三節，「我必將他種在這地」，那麼這種子必定生長，出到地面，生命日見繁盛。這樣解釋也有可能。[7]

「因為耶斯列的日子必為大日。」（11節下） 「耶斯列」的原意爲耶和華播種，現在已經在地上滋生成長，可能特別指人數的增多。以色列必被招聚，從各方歸來，合成一羣。他們在聯合中就興盛增長，在地上再繁榮起來。從另一方面來看，何西阿觀念之中，耶斯列有歷史的意義，指神對耶戶家的審判。所以耶斯列的日子相當於米甸的日子（賽九３）。在耶斯列平原的爭戰是以色列戰敗折弓的日子，現在要從反面的涵義轉變過來，因爲這幾個名字都要有新的涵義。所以耶斯列指民族的復興，讓耶和華再行撒種，期望豐收（參閱二25）。

「大日」是指特殊的日子，雅各遭難的時候，「那日爲大，無日可比。」（耶卅一27）所以大日或指遭難，或指更新，都是强調獨特的。這裏當然是正面的涵義。

「因爲……必爲大日」，「因爲」是將上述的作一結論，說明理由。這字「因爲」（Ki）也可譯爲「多麼」，「這是多麼大的日子呀！」這樣譯法似乎更爲使人重視。[8]

「你們要稱你們的弟兄為阿米，稱你們的姐妹為路哈瑪。」（二１） 綜合上論，新的名字帶來新的信息，神要恢復與以色列

[6] M. Lambert, "Notes exégétiques," *REJ* 39 (1899); 300; G. Beer, *Exodus* 1939, 14. also H. Gressmann, *Der Messias,* 1929, 235.

[7] Th. C. Vriezen, *Hosea, profeet en cultvur,* 1941, 13, 22.

[8] James Muilenburg, "The Linguistic and Rhetorical Usages of the Particle Kî in the Old Testament." *HUCA* 32, 1961, 135–160.

人立約的關係，神重新向他們施憐憫。根據前一節（一11），以色列人與猶大人再要相合，他們的關係是兄弟姊妹手足的關係，同胞的愛必須發揮。所以在新的聖約之下，有新的親愛與密切的關係。

所以，本段（一10至二１）所着重的，是將來的救恩。救恩包括人口的增多、民族的統一、聯合在同一的領導之下，在地上安享平安與自由。以色列民族的願望必須實現。但是從現實的環境來看，這些事似乎還太遙遠。神的選民在世界强權的威脅之下，仍舊十分無助。內裏的與外在的憂患頻仍。他們深深地在神審判之中。但是救恩的應許，不僅對他們賜以盼望，也促進他們和諧的合一。

主耶穌降世，宣告釋放的大日來到（太四15起），那是比耶斯列的日子更爲具體。許多原來「羅阿米」（非我民）的外邦人，都成爲「阿米」（我民），成爲永生神的兒子。所以羅馬書九章論外邦人蒙愛，就引證何西阿書的話(24—26節)。路哈瑪的象徵也實現了，因爲現在都在基督裏蒙憐憫（彼前二10）。但是以色列人蒙恩（羅十１，十一26），以及外邦人蒙恩（啟七９），還有更深切的意義。神還要再撒種，再有收成。主以自己喻爲麥子，落在地裏死了，結出許多的子粒來（約十二24），整個世界是田地，是禾場。

先知的信息再將神的命令藉着基督耶穌來認可。你們要稱你們的弟兄爲「我民」，稱你們的姐妹爲「蒙愛」。在神聖約之中，要將所有的人都帶入兄弟姊妹的關係。這和好的職事就是基於救贖的恩典，也給與人們新生的應許。這是宣教的異象與使命。

(四) 悔改與救恩（二２—23）

(1)宣判不忠之罪（二２—13）

二章二至十三節自成一個分段。耶和華是「前夫」（７節下，參閱２、13、15節），不忠的妻（２、５、７、12、14節）竟想從情夫那裏收取禮物（５、７、10、12節）。丈夫無法再在兒女面前

來承認夫婦的關係（２節）。「因此」（６、９節），審判的信息必須宣告。耶和華不再是丈夫，而是審判官，整個法律的程序，說明神審判的用意。

這裏描述的有以色列經濟的情形、巴勒斯坦宗教的節期，反映耶羅波安二世後期的實況，大約在主前七五〇年左右。二章二節是離婚的條欵，因爲在一章九節毀約的方式已經實現了。所以這段信息是連貫的。上述的文體與背景似可確定。

「你們要與你們的母親大大爭辨。」（２節上）「爭辯」原意爲「控告」。[1] 爲甚麼兒女可以控告母親呢？如果母親代表以色列，兒女又代表甚麼呢？他們其實也代表以色列。因爲代表以色列，他們是自行控告嗎？其實兒女無意控告母親，也不是自行控告。他們只是受父親的埋怨。這是父親失望的話。他的苦衷又有誰了解呢？他只向兒女吐露他內心的苦情。神的情懷向誰吐露呢？所以祂向兒女們說出祂的心意，盼望他們能夠體會。

現在這是法律的程序，要處理離婚的案件。婚約一經廢除，夫婦的關係就不復存在。這可應用在聖約上，聖約失敗，神與以色列人的關係也這樣除去了。

「因為她不是我的妻子，我也不是她的丈夫。」（２節中）丈夫因妻子的不忠，可以休她，與她解除婚約。但是他若肯寬恕妻子呢？那就不需訴諸法律了。何西阿似乎始終不忍離棄妻子，雖然傷心與惱恨是有的。這正說明神的心情。

不是我的妻子，不是她的丈夫，正如兒女的名：不是我的子民，不蒙我的憐憫。聖約被毀，一切都是否定的了，但是解約並不解決問題，眞正解決的途徑，是除去癥結，把結打開，才是徹底的

[1] E. Würthwein, "Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede," *ZThK.* 49 1952, 4. J. Begrich, *Studien zur Deuterojesaja,* BWANT iv. 25. 1938, 31.

辦法。丈夫究竟不可主動地來解約，要由妻子來處理。

如果不辦離婚的手續，不訴諸法律呢？這件事能不能在家庭中解決呢？由兒女自行同母親來「爭辯」，那不是指責與謾罵，而是與母親開誠布公地談，能否談出一個具體的結果？讓兒女作和好的事，不是執行父親的命令來對付母親，而是使母親與父親和好。耶和華不因以色列淫亂而棄絕，而要改造他們，使他們重新歸正。

「叫她除掉臉上的淫像，和胸間的淫態。」（２節下）淫像與淫態，都是指身體的形態，實際是指她實際的行爲。這裏可能也指有些臉上或胸間的裝飾，是表露了她不正當的身分。有些是戴在頭上的，或在臉上的裝扮，搽上化裝品，美艷卻不端莊。有些是佩戴在頭上的裝飾，垂掛在胸間，予人色情的誘惑。這些裝飾可能是與迦南異教的淫穢的禮儀動作有關。或者這樣裝扮，引人來嫖狎。這些若不除掉，怎能保持貞潔呢？所以要將她導入正軌，重新歸正。不必把她趕走不認她。這就是耶和華對以色列的心意。

「免得我剝她的衣服，使她赤體與纔生的時候一樣。」（３節上）如果兒女對母親的懇求沒有效果，父親的行動必須採取了，雖然他仍很不情願。他的行動是剝去她的衣服。結婚的時候，丈夫要爲妻子披上新衣。但是解除婚約的時候，要剝除她的衣服，使她公然受辱，尤其是她有姦情，對丈夫不忠貞，必在公衆的場合中蒙羞。如果妻子提出離婚，丈夫也可這樣對待她，因爲她不願再自持貞潔了。現在以色列公然離棄神，神只有放棄。她犯了淫亂的罪，神必任憑她蒙羞。但是這實在使神十分傷心。

她赤身好似在纔生的時候一樣，在以西結書十六章有類似的描述。初生的嬰孩赤身，長大的時候仍舊赤露，所以神爲她穿衣裝

扮。可惜她以後背約縱淫，終被剝去衣服，再受赤身的羞辱。剝衣赤身的樣子，在以西結書二十三章再經重述，一幅以色列人失敗的慘狀。

「使他如曠野，如乾旱之地，因渴而死。」（3節下） 何西阿似乎用當時迷信的思想，來說明信奉假神的後果。地代表妻子，居民代表兒女。現在這地因敬拜偶像而荒廢，成爲曠野，如同乾旱之地。雨水止住，地必荒蕪，無法生長蔬菓，乾渴至死。這是與迷信完全相反，因爲他們以爲信奉巴力，就使地土有蕃生的能力。現在他們生命的力量都消失了。

提到在曠野的乾渴，這裏是歷史的回憶。他們出埃及後在曠野飄蕩，因無水喝而埋怨。神還是以神蹟的方法賜給他們（參閱十七1—7；民廿2—13）。但是他們現在叛逆耶和華，神是否還會再供給呢？

「我必不憐憫他的兒女，因為他們是從淫亂而生的。」（4節） 全地已經因淫亂而污穢；地上的居民——她的兒女也得不着神的憐憫。這裏又重複一章六節的主題。在二章，兒女的名字更改了，都重新成爲神所愛的子民（1節）。他們也站在父親一邊來勸說母親（2節）。爲甚麼神又否認對他們的愛呢？但是這裏是將母親與兒女一同提說，問題是在母親，因母親的淫亂，使他們成爲淫亂的兒女。兒女承受母親淫亂的後果。

「他們的母親行了淫亂，懷他們的母作了可恥的事。」（5節） 歌篾究竟甚麼時候才行淫亂的事呢？在第一章的敍述，雖然她被稱爲淫婦，但是她的淫亂並無提及。現在就清楚地說明了。她作了可恥的事，必指她信奉巴力的醜事。她的淫行可能只指敬拜偶像，而不是提說她身體的淫亂。照古時的習慣，奶孩子的母親是不去聖所的（參閱撒上一22—28）。所以孩子一斷奶，又接着懷孕，所懷的孩子必是丈夫的，不致在聖所與人苟合而有的私生子。[2] 但是她所說的話，看出她可恥的淫行來。

「我要隨從所愛的。」（5節上） 她所愛的是巴力，她隨從他，表明敬奉的心。但這裏似呈現一幅醜惡的畫面，她成爲一個廟妓，不等人來狎玩，反而自行去追逐別人。她的輕賤與淫蕩，可見一斑。這是描述何西阿妻子的情形嗎？她已不願再安分地在家中，她要出去，有她自由的行動。她要去膜拜巴力。「所愛的」還是多數字，似乎是人盡可夫，多麼可怕的淫心！多數字也可解釋爲重的語氣，特別表明對巴力那番敬意。以色列信奉假神的態度正是這樣。

「我的餅、水、羊毛、麻、油、酒，都是他們給的。」（5節下） 以色列敬奉巴力，以爲農產品來自這自然的神明。他們不以耶和華爲厚賜百物的神，所以對神不忠貞，在屬靈上淫亂。農產品大多以「五穀、新酒和油」來代表（參閱本書二8、22；申卅二13—14；哈三17）。這裏所提的餅與水可謂基本的食料，爲身體營養所需的。巴力不僅是太陽神，也是風雨的神明，給予雨水。他的父親是大袞（聖經中常稱之爲非利士的神，參閱撒上第五章），爲穀物的神明。但是耶和華若降罰與人，可使人因乾渴至死，旱災沒有雨水，以致田地無法滋生穀物。惟有耶和華是掌管自然的神。

羊毛與麻是主要的衣料。羊毛爲製冬衣，麻爲夏天的衣料（伯卅一20；以及結四十四17起）。羊毛是畜牧的產物，麻則爲農業的產品，在沿海平原與約但河的流域地帶，羊毛紡綫及織麻是家庭婦女勤勞的工作（箴卅一13）。但是根據律法的規定，毛與麻兩種不同的質料不可混合織在一起（申廿二11）。耶和華控制自然的

---

[2] L. Waterman, "Hosea, chapters 1–3, in Retrospect and Prospect," *JNES*, 14, 1955, 100–109.

產品，怎可誤認爲巴力的權能呢？

油爲燃料，也是爲膏抹身體所用的化粧品。這油大概是橄欖油，在抹身的用途上可能是膜拜偶像的一種禮儀。[3]

「酒」是飲料，這個用詞不常出現在聖經中，常指奢侈的飲品，是超過日常的需用了。[4] 在本書四章十一節，特別提及用酒之不當。新英譯本（New English Bible）譯爲「香料」可能着重化粧方面，似與原意有出入。

以上所提及的穀物、油料及衣料，都是異教的條例。一個男子若因妻子不生育，去敬拜神明，與廟妓淫合得子，就該供給那廟妓以這些代價。[5]

綜合第五節的大意，以色列有完全錯謬的觀念，爲生活所需的，求告虛無的神明。將他們視作「所愛的」，盲目隨從，這樣神明多多益善，與他們行了淫亂，作了可羞恥的事，在膜拜的舉動中卑賤。前一節可作爲結論，他們的兒女從淫亂而生，他們也不蒙耶和華的憐憫。

「因此我必用荊棘堵塞他的道，」（6節上） 「因此」在先知書中常爲宣告耶和華的動作，使人承受祂行爲的後果。阿摩司書用了七次，彌迦書六次，以賽亞書前半部十四次，耶利米與以西結書約各有五十次之多。何西阿書中用得比較少，只出現在二章六節、九節、十四節，以及十三章三節（以賽亞書下半部也只有三次）。在那些先知書中，大多是在語氣轉變的地方，罪愆既經證實，刑罰因此就無法避免。但是這裏神不只消極地阻礙，而是積極

[3] L. Dürr, "Altorientalisches Recht bei den Propheten Amos und Hosea," *BZ* 23 (1935–36), 154–157 cf. *ANET*,[2] 160, 174, 183.

[4] K. Galling (ed.) *Biblisches Reallexicon*, 1937, 110f.

[5] *ANET* 160 The Lipit-Ishtar Law code.

地糾正。

「因此」之後原文中還有「看哪！」的字樣，爲說出神的應許或警語，再加上分詞（Participle），在舊約中出現一二五次（一一八次指神的動作，七次指人的動作），都會喚起注意。現在神要在她這不忠貞的妻子道上堵塞。在巴勒斯坦，荊棘特別多，所以這種描述，是讀者很易明白的。以賽亞書三十四章十三節，荊棘是荒廢的意思。那鴻書一章十節及傳道書七章六節，荊棘是容易燃燒之物。但此處所說的，似指土地成爲整個的曠野，擋住出路，使人無法到巴力的廟宇。

「築牆擋住他，使他找不着路。」（6節下） 這牆大多是用石頭堆起的低牆，成爲葡萄園的界限，可能在牆上爬滿荊棘刺籐，擋住前面可走的路。這正如耶利米哀歌三章七及九節的描寫：「他用籬笆圍住我，使我不能出去…他用鑿過的石頭，擋住我的道，他使我的路彎曲。」

「她找不着路。」她所找的是甚麼路呢？路或道在舊約中有道德的涵義，那麼她找不到的是行爲道德的準則，她在行爲上無所適從，不知道應該怎樣行。也有人認爲這路原是她常行的熟路，現在有障礙物一擋，使她無法辨認，糊塗起來，進退維谷。也有人認爲這道路是指她所愛的，因爲下一節所說的，這路必不是正路，是旁門左道，引往巴力宗教的邪路。耶和華必須阻擋她，使她不要再誤入歧途，才可及時回轉。這裏可見神的用心。

「他必追隨所愛的，卻追不上。他必尋找他們，卻尋不見。」（7節上） 如果這裏是指巴力宗教以淫亂爲禮儀，女子應取被動的地位來賣淫。可是這裏所描述的，這女子竟然去追隨，或可譯爲「追逐」或「追求」，足證她的下賤，主動去追，墮落至此，令人惋惜。「尋找」一詞，照五章六節、十五節是宗教禮儀的用詞。這

也是愛情的感受（參閱歌三1—4），心有所鍾，就在行爲上表現出來。人在迷信上這樣沉醉，幾乎無法自拔。如果不是神因憐憫加以干預，人是無能爲力的。以色列人在迷信中遭受挫折與失敗，才會重新醒悟過來。

「便說，我要歸回前夫，因我那時的光景比如今還好。」（7節下） 歸回前夫，表明她已經離婚，現在想再恢復婚姻的關係，根據申命記二十四章一節起，離婚之後是不能復合的。但是這裏所說的，她有前夫，卻沒有現在的丈夫。她的情人不是丈夫，她只是願意離棄淫亂的行爲，悔改歸正（「歸回」的涵義），求丈夫的寬恕與接納。這裏的「前夫」，可能只指原來的丈夫，或者說，婚姻的關係沒有斷絕，只是妻子離開他，他們沒有正式離婚。她離去後又再回來，求丈夫的饒恕。以色列人與耶和華的關係也是這樣，他們願意切實悔改，仍可和好。他們回憶過去的情形，一向蒙神恩寵，比較起來，自知迷途還不算遠，不可再沉淪下去，回頭是岸。復興與更新還是可能的。

「他不知道是我給他五穀、新酒和油，又加增他的金銀。」（8節上） 這些是在五節提過的，卻不盡相同。在涵義方面可說是同一的，是神供給他們的，決不是巴力。但是她不知道，怎麼會不知道呢？十三節下說，「卻忘記我」。「不知道」並非無知，而是健忘。以色列人太不注意，太不經意，根本沒有重視神的恩惠。「五穀、新酒和油」在申命記常常提及（參閱七13，十一14，十二17，十四23，十八4及廿八51）。以色列人進入迦南之後，受迦南宗教的挑戰，對耶和華的信仰，局限於歷史的領域中，他們以爲耶和華只是歷史的神，而在自然界就屬巴力的了。所以何西阿必須糾正他們的錯謬，重新強調創造的眞理，耶和華是創造的主宰，田地的出產仍是祂所賜予的恩典，「是我給她」（參閱申廿六1、2、3、9、11，十一14及

七13）。[6] 這裏又提到金銀，在何西阿時代以色列的經濟狀況十分繁榮，金銀似乎不缺。但是那仍是神所賜給的，不是巴力。

「他卻以此供奉巴力。」（8節下） 「供奉」原意正如中譯的小註「製造」。她以金銀來製造巴力的偶像。八章四節：「他們用金銀爲自己製造偶像。」十三章二節說他們罪上加罪，照自己的聰明製造。至於五穀、新酒與油原是爲敬拜時供奉的，應供奉神，在守節時喫用。現在竟用於供奉巴力，這是何等錯謬與褻瀆的行爲。

「因此，到了收割的日子，出酒的時候，我必將我的五穀、新酒收回。」（9節上） 耶和華是賜予者，祂既不受感恩，祂就收回這些地裏的出產。這是在收割的季節，卻沒有豐收的現象。神供給他們糧食，原有一定的時候，祂是「按時」賜下雨水（申十一13—17，廿八12），在收割前三個月需有雨水（摩四7—8）。如果乾旱，必致歉收，就會造成飢荒的現象。但是這裏所描述的，似乎問題出於收割的日子，快可收割，突然遭受天災，是神收回的，更使人失望。這是神的咒詛，顯出祂掌管自然的能力。食料斷絕了，他們還有甚麼希望。

「也必將他應當遮體的羊毛和麻奪回來。」（9節下） 羊毛與麻對婦女十分重要，因爲她們需要衣著。但是神將這些奪回來，好似取回被偷的物件。奪回毛麻，好似剝去衣服，會露出醜態，正如下一節所說的。

「如今我必在他所愛的眼前，顯露他的醜態。」（10節上） 這裏描述丈夫怎樣刑罰不貞的妻子，在衆人面前剝去她的衣服，使她赤裸，可算是最大的羞辱。甚至情人在旁邊也無法幫助。這種公

---

[6] G. von Rad. "The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* tr. E. W. Trueman Dicken, 1966, 131–143.

開的蒙羞，是女子奇恥的事。這是以色列人的光景。他們離棄神，因而赤露，遭受藐視（哀一8；參閱結十六37，廿三39）。神這樣警告，正如第三節一般，是最後通牒。神不能再寬容下去。

所以前一節「遮體」，是遮去她的赤裸。現在是除去遮體的衣衫。這是一種咒詛的行動。

「必無人能救他脫離我的手。」（10節下） 神的手十分强大，可撕裂與損傷（五14）。神的手在人身上，必感沉重（詩卅二4）。

這裏可能也指地土的荒廢。大地原在神的祝福之中，有出產的農作物在其上，充滿豐饒的現象，好似女子披上華麗的衣袍。但是現在沒有出產，地面光禿荒廢，十分醜陋。以色列的地土不再豐收，是神暴露他們的醜態，因爲神的手在他們身上施行刑罰。

「我也必使他的宴樂、節期、月朔、安息日，並他一切大會都止息了。」（11節） 這裏所提說的宗教節日，大致可分爲三種。每週的有安息日，每月的是月朔，每年的包括不同之節期及大會。這些宗教節日在農業社會中，也有特別的意義，原爲農作的程序。以色列人在日常生活與工作裏，應多紀念神，倚賴賜百物的神，也向全能的神感恩。節日該是歡樂的時候，在耶和華面前守節，有喫喝的宴樂，也有歡樂的聚會。但是現在當他們在這些節日敬奉巴力，就使整個的宗教生活都變了質。

安息日原爲敬拜耶和華的日子，大家都在身心方面得着休息。現在敬奉巴力，安息日就成爲「禁忌日」，迷信一切的禁忌。[7] 他們不在那天作事，怕觸怒神明。月朔在敬奉巴力的禮儀中，充滿淫穢的動作，嫖狎廟妓。所謂「節期」，是在收穫時有一週狂歡的節目，都與敬奉巴力有關。所以耶和華必須禁止。怎樣禁止呢？就是

[7] 參閱 C. R. North,"The Deviation of Sabbath," *Biblica,* 1955, 182–201.

不讓他們有甚麼農作物的收成，他們無法再向巴力供奉甚麼，一切歡樂的活動也無從發起了。

這些活動都是「她的」，再以女性來喻以色列的地土，或指以色列全民。她的淫亂必須加以禁止。她想多有蕃生，結果甚麼都不生產，斷絕她對巴力的迷信敬奉的事。

「我也必毀壞他的葡萄樹和無花果樹，」（12節上） 葡萄樹與無花果樹常連在一起，因爲無花果樹往往栽種在葡萄園裏（參閱路十三6），葡萄也可接枝在無花果樹上。這兩種果樹都在同一個季節成熟（彌七1），約在八、九月間。所以秋季的節期（11節），就是葡萄與無花果成熟的時候。所以耶和華若毀壞葡萄樹和無花果樹，一切歡樂的節期就必都止息了。

「毀壞」是使其荒廢。在耶利米書及以西結書中常用，但何西阿書只在此處出現，名詞在五章九節：荒場。耶和華不是只使葡萄樹和無花果樹歉收。如果歉收，還可施肥與改進，期望以後的豐收。現在若完全使它們荒廢，就完全不會結果了。葡萄園好似曠野一般，長滿荊棘和蒺藜，那是完全變成一片荒原（賽七23—25）。

「就是他說：這是我所愛的給我為賞賜的。」（12節中） 她不知道一切產品都是耶和華所賜的，反以爲是來自巴力，這是在第五節已經說明了。這「賞賜」是賣淫所得的污穢的代價。她的犧牲完全沒有價值，究竟那不是巴力所給的。如果巴力是賞賜者，那麼那敬奉者得了甚麼？葡萄與無花果嗎？耶和華要將這些果樹毀壞，她還可得甚麼呢？這些果樹變爲荒林，爲田野的走獸所喫。

「我必使這些樹變為荒林，為田野的走獸所喫。」（12節下） 耶和華將葡萄園破壞，使它成爲曠野，荒蕪的地方，一切的樹木就成爲荒林了。所有的果實，即使未臻成熟，也爲田野的走獸喫盡。這裏的意象會不會是指女子與兒女？因爲自四節至十一節，將女子喻爲田地，那麼果實就可指她的兒女了。如果這是因淫亂而生

的兒女，就成爲「所愛的給我爲賞賜的」。現在果樹毀壞，果子被田野的走獸所喫。兒女完全被損害，多麼可怕的咒詛！那「賞賜」是淫亂的代價，是信奉巴力的女子向神明所獻的。據說在四日的節期中，少女要獻上她們的童貞，在士師記十一章四十節暗示這種異教的習俗。[8] 神是否毀壞她們因淫亂而生的兒女，甚至使她們荒廢，失去生殖的能力。

「我必追討他素日給諸巴力燒香的罪。」（13節上） 向巴力燒香，是獻祭的動作。這可能與以色列向神獻的燔祭類似，將祭品在壇上燒盡，有烟火上升。但是敬奉巴力的「燔祭」，可能不是以動物作爲祭牲，而是穀類的素祭。任何有關敬奉巴力的禮儀都是罪，必被耶和華追討與刑罰。

「素日給巴力燒香」中文譯詞與原意有出入之處，原意是「巴力的日子」即「巴力的節期」。在那節期，有許多膜拜的禮儀形式，大多在戶外，在各山頂、各高崗的樹下（四13）。在這季節內，到處盛行各種敬拜的禮儀，淫亂的情事更層出無窮。[9]

「諸巴力」，巴力以多數的名字出現，可能在一般的觀念中，有許多地區性的巴力。巴力是多數，「所愛的」也是多數（5、7、10、12節）。但是根據北敍利亞的烏加里文獻（Ugaritic document），時間應在主前兩千年左右，巴力是諸神明之首，他是大衮神之子，大衮是穀物的神，爲至高的神明。巴力是雷公，是使萬物滋生的神明。當他落在死神（Mot）手中，一切都凋殘零落。但是他的姊妹（也是妻子）阿挪得（Anath）擊殺死神之後，巴力得以復生。經他們倆相擁相合之後，阿挪得懷孕，生了一隻牛犢，這

[8] G. Böstrom, *Proverbiastudien*, 1935, 119 箴言書中的外女可能指信奉巴力而賣淫的女子。

[9] H. W. Wolff. *Hosea*, 1974. tr. G. Stansell, 40.

就是神話的內容，也是敬奉者淫合的依據，巴力的祭司在敬拜時，頭戴公牛的面具，前額有角。有人的身體，右手持棍，左手握着雷。巴力又是蔬菜之神，使一切生命蕃生，因爲他降下雨水，百物就可滋生。[10]

巴力宗教在巴勒斯坦逐漸普遍，各地有不同的發展，以致巴力有地區性的涵義了。在示劍有巴力比利士（士八33，九4），有撒瑪利亞的巴力（王上十六32），迦密山的巴力（王上十八19）。以革倫的巴力西卜（王下一2譯爲蒼蠅的神），黑門山的巴力：巴力黑們山（士三3），還有巴力毘珥（詩一〇六28；事件的記述在民廿五章）。何西阿用多數，或指巴力的聖所，或指巴力的種類，幾乎包括迦南地一切的神明：「別神」（三1，十三4）。所以聖經中多以「巴力」多數的名詞，來說明異教的神明。有時專指男神，再以女神亞斯他錄來相提並論。在舊約歷史書中多次出現（如士三7；代下卅三3，卅四4等）。

「那時他佩帶耳環和別樣妝飾，」（13節中） 根據出埃及記三十二章二節起的記載（參閱創卅五4），耳環是埃及女子所佩戴的。考據起來這是與敬拜公牛的禮儀有關。[11]別樣妝飾是在鼻間或額頭佩戴，此處並無說明。別處經文有的是指鼻飾（創廿四47及賽三21），有的是耳飾（如上述的經節）。這些妝飾大都是黃金，女子在結婚時佩戴的。但是金飾也可能過分渲染女子的媚態，甚至成爲誘惑的色情。在敬奉偶像的禮儀中，廟妓在裸體上佩戴金飾，盡誘惑的能事。這在考古發現中資料極多，不勝枚舉。[12]所以這些

[10] 參閱 A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, 1952; M. H. Pope, *EL in the Ugaritic Texts, VTS*, 2, 1955; G. Ostborn, *Yahweh and Baal; Studies in the Book of Hosea and Related Documents, LUÅ*, 51, 1956, 等。

[11] 參閱 Wolff, *Hosea*, 1974, p. 40.

[12] 參閱 Andersen and Freedman, *Hosea*, 260–261.

妝飾與拜偶像的邪淫有關。

「隨從他所愛的，卻忘記我。」（13節下） 此節所提說三項信奉偶像的罪：㈠燒香獻祭；㈡妝飾行淫；㈢禮儀行列。可能在敬拜時，有膜拜的行列，隨從她所愛的。也許手捧着公牛的像（在馬利 Mari 有這樣的舉動）或其他宗教的表象。[13]

「卻忘記我」，這是形成尖銳的對比。隨從巴力，不相信神，不紀念神，這是何等可怕的罪，忘恩負義。「忘記」就是「不知道」（8節），不經意的忽略，是輕忽的罪。以色列人忘記神的律法（四6），忘記造她的主（八14）。在申命記，紀念主是一項重要的訓勉。忘記神，必會隨從別神（六14，八19）。忘記神是以色列的救主（六12—14，八11、14、18等），必忘記神的誡命（廿五19，廿六13），忘記神的聖約（四23、31），所以這是嚴重的事。忘記有時並不只是輕忽，而且是故意的違背與叛逆，這樣的罪更是無可寬恕的了。

「這是耶和華說的。」（13節下） 這是先知書中常用的文體方式，是一段信息的結語，在文體分析上稱之爲「肯定式」（'Affirmation formula'，「這是我耶和華說的」或「這是耶和華說的」，後者也稱爲「信息的結語」'Oracle Conclusion'）。「說」字原意爲低喟嘆息或低語，似乎表露神有無限的心意。這個用語在此及與十一章十一節，都指信息的段落。在二章十六及二十節是在語句中間，並不是結語。但也不是如中譯詞放在前端：「耶和華說：」但這一用語都爲强調神以第一人稱所說的話。[14]

---

[13] O. Eissfeldt, "Lade und Stierbild," *ZAW*, 58, 1940–1, 209.

[14] 參閱 F. S. North, "The Expression 'the Oracle of Yahweh' as an Aid to Critical Analysis," *JSL*, 71 (1952), x; R. Rendtorff, "Zum Gebrauch der Formel ne'um Jahwe in Jeremiabuch," *ZAW*, 66 (1954), 27–37，何西阿書甚少有這用詞，引起學者的研究。

(二) 新約建立之後（二14—23）

「後來我必勸導他。」（14節上） 這是第三次，在神的言詞的開端，說：「因此」（中文沒有譯出）。前兩次在六節與九節。這幾處都承前節，說明神爲甚麼使以色列人遭受困苦與羞辱。在此處也同樣要以色列人承受罪惡的後果，卻有積極的涵義。至少在中文的譯詞似含着鼓勵的語氣。其實領她到曠野，是到荒廢的境地。神必須先叫她遭受困苦，然後才可使她復興。「勸導」的原意是「誘引」，好似男子引女子一樣。在七章十一節，何西阿描述以色列人愚蠢無知好像鴿子，原意是指她幼稚不懂事，容易受誘惑，輕易上當。神對以色列人的正面教導的方法，似乎並不奏效。所以用引誘的手段，帶她回到曠野困苦之地。這不可說神用不正當的手法，只能說以色列人只有這樣才肯聽勸。

「領他到曠野，對他說安慰的話。」（14節下） 參照上文，曠野是荒廢困苦之地，只有荒林與毀壞的葡萄園。如果參考以西結書二十章三十三至四十四節所述「外邦人的曠野」似乎預言被擄的困苦。但是在何西阿的論述中，曠野是指出埃及的經驗：「從埃及地上來」（15節）。以色列人出埃及之後，仍須經過曠野的艱困，但是不失爲良好的教育的經驗。所以以色列人復興，須經過一番磨煉，才可成爲神聖約的人民。這裏神要叫他們離開巴力的偶像，到荒廢孤寂的地方，從頭做起，痛悔前非，一切更新。

「對她說安慰的話」安慰的話是追求的話，原意是對心說話，說心上話。路得十分驚奇地發現波阿斯對她說心上的話，安慰她的心（得二13）。安慰的話會有情話的成分，利未人用「好話」勸不貞的妾回來，表明他愛的心跡（士十九3）。神對以色列人也是有這樣的心意（在賽四十2也有同樣的用語）。

「他從那裏出來，我必賜他葡萄園，」（15節上） 以色列人還未表明悔改歸正的態度，但是神卻先以行動來說出祂的愛。在曠

野，耶和華與以色列人一起對談，使他們能夠體貼神的心。曠野只是神管教以色列的場所，他們沒有必要長久地在那裏逗留。他們必須出來，重新有一個開始，體會神絕對的權能及奇妙的大能。他們必領受神賜予新穎的恩典，是復興的福分，得着葡萄園。葡萄園表徵着豐饒的地土，是神賜給以色列整體的地業。

「又賜他亞割谷作為指望的門。」（15節中） 亞割谷的地理環境還不是最重要的，其確實的地點仍爲學者所辯論。[15]它眞正的重要性是在於歷史的回憶。那是有關亞干的事，記載在約書亞記七章。亞干沒有聽從耶和華對以色列人的命令，違反聖戰的原則，偷取金銀，沒有奉獻出來，偷取示拿衣服，據爲己有，更不焚燬這與異教習俗有關的可憎之物。他終被處死，並在那執刑的山谷堆成石堆，以爲後世的鑑戒。現在這種不愉快的聯想必須除去，將這地方稱之爲指望之門。

以色列人當時攻打艾城失敗，是因亞干事件所致。亞割谷成爲擋住進路的阻礙，使他們無法向前進攻。現在不再是障礙，而是道路，或可經過的門，通往大道。亞割不再成爲咒詛之地，因爲日後「亞割谷必成爲牛羣躺臥之處」，成爲很豐沃的草原（賽六十五10）。亞割谷或許是耶斯列谷的聯想（一5），因爲二者都表徵耶和華的審判，含有死亡的意味。但是在神的憐憫下就有新的生命。

「指望」一詞的涵義並不十分清楚。大多出現在箴言與約伯記。在約書亞記是給喇合家懸掛的紅繩（二18、21）。在路得記是指生育的能力（一12）。在以西結書是表徵生命的力量（十九5）。這裏的「指望」可能指新的關係開始，是耶和華與以色列聖

[15] H. W. Wolff, "Die Ebene Achor," *ZDPV*, 70 (1954), 76–81; M. Noth *ZDPV*, 71 (1955), 42–55 。前者認爲亞割谷在約但山谷的對面山地，後者堅持在猶大的曠野。

約的關係重新開始，好似夫婦的婚姻一般。

「他必在那裏應聲。」（15節中） 這是一種正面的回應，表明她完全願意，不再違背或拒絕。這種回應是有聲音的，十分具體，不是一種默認的方式，所以沒有一點含糊。「在那裏應聲」，表明她不但回應，而且也切實地跟隨，甘心樂意地信從神了。[16]

「在那裏」是指亞割谷還是埃及？這裏並沒有清楚的交代。也許作者也特意不指明，因爲這是預言，這個希望還未成就。

中譯註有小字，應聲「或作歌唱」，不知是根據甚麼版本。照希伯來文的字義，只是「回答」，沒有「歌唱」的意思。

「與幼年的日子一樣，與從埃及地上來的時候相同。」（15節下） 在以色列民族早期的歷史，他們是蒙愛的，好似馴良的母牛犢，願意順從神（十11）。以後在曠野困苦中，他們就開始埋怨甚至違背神。他們究竟經不起磨煉，而在信心上失敗了。現在以色列墮落很久了，他們必須回轉，重新悔改，歸向神，再隨從神，恢復原有的選民的信心，承受神的引導的大恩。

綜合本段的要義（二2—15），耶和華怎樣對待不忠的以色列人，看見神悲愴的情懷。祂好像忠厚的丈夫，爲不貞的妻子痛心。這丈夫不肯以離婚分訣，他無法想像愛妻一旦沒有他的供給而有的困境。究竟那些假神情夫無法供應她的。但是令他傷心的，妻子始終不肯回頭，卻輕忽他，甚至忘記他，以色列人對耶和華就是這樣。先知以婚姻喻耶和華與以色列的關係，因爲異教的敬拜方式就以婚姻的行爲來表達。這是何西阿當代的人所熟悉的，成爲先知衞道的用喻，也是他自己婚姻的悲劇，現身說法。

[16] 從文法結構上可稱爲 Constructio praegnans 意義是內涵的，爲 Wolff, *Hosea*, 43 所討論，引述 Oskar Grether, *Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht*, 1955, Section 87h.

耶和華在痛苦中仍不放棄祂對以色列的愛，祂千方百計要將他們帶回。祂苦口婆心地勸說，在勸說方面失敗了，就以實際的行爲來表明。祂更以求愛的方式，又致贈禮品（賜葡萄園），無非使她肯回心轉意。神要以色列人悔改：㈠自動甘心離棄偶像；㈡廢除一切敬拜的禮儀；㈢恢復原有的歷史性信仰。神對待他們，恩威並施。他們一經回轉，就給予安慰的話語，以及恩慈的行爲。祂只有一個目的，要她悔改歸正。她必須「歸回」前夫，不可再沉淪下去。她若不回轉，神只有帶她到曠野，使她經過困苦。所以這就成爲神的子民末事歷史的新開端。

在新約中，施洗約翰在曠野出現（可一2起）以悔改的洗禮，表徵神的恩惠。在紀念神在歷史中的心意，特別引用以賽亞書四十章二節起的經文，也內涵着何西阿書此段的經義。主耶穌所選擇的路，也從曠野起始。主在曠野與父神有親密的相交。可見救恩的時代從主道成肉身起，而彌賽亞運動，在曠野發起。新約的教會必須在曠野找到避難的處所。

神所愛的，必在曠野聽到神安慰的話，恩惠的聲音。我們經過曠野的經驗，再出來，必可得着神所賜的葡萄園。但是我們必須應聲，表明衷心的感恩，全心的順服，祂必帶我們回來，使我們專一的跟隨着祂。

二章十六至二十三節是復興的應許，有末事論的用詞「那日」，可分爲三個段落：十六、十七節，十八至二十節，以及二十一至二十三節。每段都是不同的人稱（代名詞），十六及十九節「妳」，十七節與十九節有「她」字（中譯詞在十七節「我民」實際是用代名詞「她」），二十節有她們，都以女性喻以色列民爲不貞的妻子。在主題方面，轉向「約」的涵義，十八節是平安的約，十九節起是婚姻的約，二十三節是神立的約。

這裏所宣告的那日（16、18、21節），是救恩的日子，以第三人稱宣告（17、18、21節起及23節），又改爲第二人稱（16、19節起），給予救恩的確據。

以色列人有新的態度，十五節他們已經應聲，十七節他們不再提起巴力的名號。十九節起耶和華與以色列重新建立聖約的關係，只有憐恤不再降怒。這段經文與十一章八節起，十四章二節起，在意義上十分相連。

關於聖約的用語，除本段經文之外，也應參照六章七節，八章一節，這兩處指背約。十二章二節指違約而有的懲罰，都是說明神的公義與信實，要求人對他忠誠。

在日期方面，大約在主前七三三年，北國已被亞述所侵犯，只有在撒瑪利亞的高原，仍在比加王的管治之下。其他地區都已受制於亞述的權勢。北國的處境相當惡劣。耶斯列谷物產豐富的地區，也已被隔絕了。神復興的應許在那種困境中，就有十分深長的意義。

「耶和華說，那日你必稱呼我伊施。」（16節上） 「那日」常隨着有應許，在先知書中三分之二的結構是這樣的。[1] 在本書有一次是警告（一5），但三次是應許（二16、18、21）。那是救恩的日子，使以色列的信仰得以實現。「伊施」——我夫，是親熱的稱呼。

「不再稱呼我巴力。」（16節下） 巴力原意爲主人，在法律的立場上，妻子是屬丈夫的，她的權益爲丈夫所擁有。所以「巴力」是對丈夫合法的稱呼，不若伊施那麼親密了。但是「巴力」不僅是普通名字，作「主人」解。這也是專門名詞，指迦南的神明。巴力怎可用於耶和華？是否有人將巴力與耶和華並列，視爲同一的神？還是一種混合的宗教，既拜耶和華，也拜巴力？可能在以色列

[1] H. Gressmann, *Der Messias*, 1929, 83.

中間，人受迦南宗教的影響，眞將耶和華當作巴力。這是一種異途同歸的宗教論調，使眞實的信仰腐化了。稱呼巴力我主的，可能是巴力宗教的禮儀，表徵婚姻的說法。可見以色列人墮落的一斑了。[2]

「因為我必從我民的口中除掉諸巴力的名號，這名號不再提起。」（17節） 巴力的名號必須除掉，因爲那是拜巴力時要念誦的，是迷信的，向神是背道的。從她口中除去這種迷信的口頭語，是神的工作，不是她自己的覺醒與決意。巴力的名號甚多，有各地不同的稱謂：基抹、米勒公、亞斯他錄、亞舍拉等（王上十一33，十八19）。這些都是諸巴力的名號。除掉這些，不僅從口中，也從意念裏，不可再紀念，也不再求告。這名號不再提起。在以色列的敬拜中，完全除去巴力的名號，才是純正的信仰與誠實的敬拜。

「當那日我必為我的民，與田野的走獸，和空中的飛鳥，並地上的昆蟲立約。」（18節上） 在那拯救的日子，神的應許要進一步實現。以色列眞實的敬拜恢復與更新之後，萬物振興的時候也來到了。這裏有三方面。第一方面是人與動物界的關係。立約是兩造的，在立約的儀式中，取禽鳥中間劈開分爲兩半，雙方都應遵守，不可背約（可參閱創十五 9 起、17節起）。耶和華與以色列人立約，祂要人與動物立約，建立友好的關係。

在神的創造中，一切動物原在人的管理之下，互助互惠。在人墮落之後，這種秩序與關係就破壞了。從互助轉變爲敵對。野獸飛鳥與昆蟲對人與農作物都有損壞的害處。神的審判（二12）必須除

[2] Ginsberg, *ANET*, 1955, 491, M. Noth, *The History of Israel*, 1958, 294f. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the fifth century B. C.* 1923, No. 22:123, 124, 125 等。

去，末事的更新才可實現。所以這是新的約，在「那日」成爲事實。

「又必在國中折斷弓刀，止息爭戰。」（18節中） 第二方面的應許，是使以色列與列邦建立和平。「國中」原爲「地上」，在本書除此處尚有十九次之多。這「地上」不是指全地，而是指以色列的地土，是他們居住的地域。這裏不是指神建立普世的國度，如以賽亞書二章四節與撒迦利亞書九章十節所說的，只指以色列居住的環境。

這裏提說戰爭，有刀、弓及武器三項，在一章七節提到五項，再加馬匹與馬兵。戰爭的利器必須除去，和平才能建立。如果比較一章五節，有特殊的關聯。在一章五節，以色列的弓折斷，表明他們最後戰敗，以後要承受失敗的後果。但是這裏折斷弓刀，爲止息爭戰。以後可享受和平的嘉果。那就是安全與安逸。

「使他們安然躺臥。」（18節下） 這是第三方面的應許。安然躺臥，就是高枕無憂。神曾應許以色列人：「我要賜平安在你們的地上，你們躺臥，無人驚嚇」（利廿六 6），那時既無惡獸，也無刀劍，恐懼的心理完全除去了。惡獸與刀劍常相提並論，成爲自然界與歷史領域中的威脅（除利廿六 6 外；參閱出卅四25—28；耶十五 2 起）。在約伯記五章十九至二十三節，有六項苦難；惡獸與戰爭也在其內。當時以色列北國正在戰亂之中，田間也受戰爭的影響，生產減少，再遭獸害，糧食更加缺乏，沒有安定的經濟生活。這樣平安的應許，實在是以色列人深切需要的。

「我必聘你永遠歸我為妻。」（19節上） 這裏再以婚姻的關係來說明耶和華對以色列的心意。在語氣方面更加直接：「你」，已從第三人稱改至第二人稱。聘定是文定的意思，就是訂婚，婚約建立起來了，從訂婚至結婚還有一段時間（申二十 7，廿八30），但是聘禮已經交付清楚，對方的家庭不可再提異議。這句話似乎與

前面的經文不相關聯，不是將破裂的婚姻重新挽回，或加以補救。這完全是一件開始的婚姻，現在才訂婚，進行婚事。這樣一經聘定，婚姻的關係就是永遠的，持久的，決不改變。「永遠」是指終身畢生的事，最堅定的決意。這個用詞在本書內除此處以外不再出現。在阿摩司書從未用過，彌迦書只用一次（二9）。以賽亞書共出現三次（九6，三十8，以及卅二14），所以主前第八世紀的先知不常用這字。[3]

「以仁義、公平、慈愛、憐憫聘你歸我。」（19節下） 聘禮是維持社會安甯的美德。這裏四項可組合爲兩大要項。仁義與公平應連在一起。仁義或公義指幫助社會中無助的貧乏者，本書十章十二節也提起，卻未加解釋。舊約先知書中以阿摩司最爲著重（五7、24，六12），其他也多有提及（如士五11；詩九十八2等）。公平常指社會合理與公平的生活，尤其在法律方面務求公正與平等，也是本書屢次提及的（五11，六5，十4），參閱以西結書二十章十一節，著重遵守律法而生活，是舊約對公平的觀念。[4] 慈愛與憐憫也可成爲一組。慈愛原意爲信實或熱心，有時譯爲恩慈，是一種自發的愛，爲關懷而盡責，是一種恆久的忠實。憐憫是同情與關懷，對別人的需要特別敏感，急切地給予安慰與幫助，也是社會生活必需具備的美德（慈愛一詞與憐憫十分類似，參閱本書四1，六4、6，十12，十二9）。

「也以誠實聘你歸我。」（20節上） 誠實是第五項，是指眞誠篤實穩健可靠，是社會交往方面應有的德行，使社會建築在互信互助上。這五項社會道德好似五十舍客勒銀子的聘禮（古時通常聘

[3] E. Jenni, "Das Wort 'ôlam im AT," *ZAW*, 64 (1952) 235–39, 65 (1953), 13.

[4] 參閱 L. Koehler, *Hebrew Man*, tr. P. R. Ackroyd, 1956, 149ff.

金的數額，參閱申廿二29）。主已付了十足的代價，祂賜予以色列人這些道德的能力，使他們重視聖約的社會生活。但是在基本上必須先有健全的宗教生活，除去異教的習俗，建立眞實的信仰與敬拜。歸根結底，最需要的是他們心靈的體驗，切實地認識耶和華。

「你就必認識我耶和華。」（20節下） 在十三節以色列忘記耶和華，現在情形完全相反，因爲他們能認識神。認識神是十分親密而直接的（閱讀四1及六3）。現在關係重新調整。聖約的內容必然實現。以後耶利米特別發展這個道理，提到新約是使人認識耶和華，神可直接教導他們，將律法放在他們心裏(耶卅一33起）。

「耶和華說，那日我必應允。」（21節上） 「那日」正如在十六節，是指救恩的日子。「我必應允」，也是很特出的神的話語，在舊約的先知書及詩篇多次出現（賽六十五24；亞十三9；詩卅四5，一一八5、21等）。「耶和華說」更常常出現在救恩的信息之中（如賽四十一14；耶三十10等）。[5]

「我必應允天，天必應允地。」（21節下） 耶和華怎樣應允天呢？就是使天降下雨水。天怎樣應允地呢？就是使地得着甘霖，使地土豐饒，可有出產。天地必連在一起，成爲宇宙的力量，見證耶和華創造的權能與祂維持的信實（參閱詩五十6，九十七6）。自然界必表達神智慧的心意，屢在先知書中論述（參閱摩三3—6；耶十五2起，五十一20—23；賽六十五13起）。

「地必應允五穀新酒和油」（22節上） 地必須從厚賜恩惠的主領受營養與看顧，而有豐富的出產。這些只是代表神的豐富，但在末時會更加豐富（參閱耶卅一12；摩九13、14；何十四8）。在九節說神要收回五穀新酒。但是現在神應允天地的照顧，而有這

[5] R. Rendtorff, "Zum Gebrauch der formel ne'um Jahwe im Jeremiabuch," *ZAW*, 66, (1954) 27–37.

些物產。

「這些必應允耶斯列民。」（22節下） 這些是指物產，在耶斯列山谷都遍滿。這地區不再是戰場，只遭兵士們蹂躪。現在這地方是農田穀場，豐饒異常。但是不只是指耶斯列地，更指耶斯列民。耶斯列是何西阿的長子（一4）。他有責任照顧妹妹與弟弟，所以耶斯列得着物產，應該應允弟妹，與他們分享。耶和華必應允，從天地至以色列人，在食物方面不缺乏。他們不缺少神的照顧。

「我必將他種在這地，」（23節上） 「耶斯列」的原意爲栽種，神將以色列人栽在這地，好像種樹一般，使他們生根成長，永久在神賜的應許之地，在樂土上。這是從自然界生物的現象，而看到歷史的實現。神曾種他們在這地，而且將來也必帶他們從被擄之地回來，在原地生根。這是否也可象徵母性有生殖的能力，將兒女生於斯，長於斯呢？唯有神能使以色列人增長滋生不已。

「素不蒙憐憫的，我必憐憫。」（23節上） 這又回到第一章之主題，何西阿的女兒起名叫羅路哈瑪——不蒙憐憫。但是二章一節：稱你們的姐妹爲路哈瑪——蒙憐憫。神的憐憫已經恢復。

「本非我民的，我必對他說：你是我的民。」（23節下） 何西阿第三個孩子原名是羅阿米——非我民，現在要更名爲阿米——我的民（二1）。以色列選民的身分又再恢復了。從耶斯列至阿米，神的恩惠已遍及全家。

「他必說：你是我的神。」（23節下） 這是一種完全信靠神，與神建立聖約的關係。[6] 「我的民…我的神」是聖約的條款。我的神是「伊施」——我夫（16節），祂是耶和華，我們必得以認識祂（20節）。所以新約羅馬書九章二十五節及彼得前書二章十節

[6] 參閱 O. Eissfeldt, "'Mein Gott' im AT," *ZAW*, 61 (1945–8) 3–16.

引證本書，說明前後貫通的眞理。

綜合上論，「那日」是神要實現祂救恩的計劃。凡離棄祂的必遭刑罰（2—15節）。但是神所要作的，是建立新的聖約。這新約有甚麼內容與實質呢？

神與以色列人締結的新約，目的在與他們有新的相交。神要與以色列訂婚，新的婚約必須建立（19節起）。聖約得以恢復（23節）。在饑荒之日，耶和華要應允耶斯列（21節起）。但是巴力的名號必先除掉（17節），戰爭與野獸的殘暴必須消弭（18節）。以色列人爲拜巴力而廢去舊約，所以眞正平安的約，是與以色列有益的，要徹底除掉巴力的偶像，不再信奉虛無的神。

耶和華建立新的聖約，必須有以色列的回應。他們沒有甚麼條件須要符合，只要存心順服與感恩，恆常地對神忠信。以色列以妻子身分要認清新的婚約有甚麼聘禮（20節）。她要認識並且承認耶和華是「我夫」（16節）「我的神」（25節）。她求告，一定得着應允（21節起）。這樣神的救恩必然成就。

這聖約實在有新的性質。新約使人們有新的進入（23節上），進入新的地土。新的婚姻以愛爲開端（19節起，參閱賽六十二5）。

新約與舊約不同，因爲在新約中，神預備的一切，有赦免的恩典，有充分的憐憫（23節，參閱19節），也有醫治的愛，除掉巴力，消弭癥結。所以新的關係就能建立了。新約決不是恢復舊有的約，因爲新酒不能裝在舊皮袋裏。一切都從新的作起。耶利米的新約，是根據何西阿的思想。何西阿的聖約觀，在新約聖經中才完全實現。基督是新郎，教會是新婦。

新約也帶給生活中新的狀況。神與人有最親密的關係（16節起，19節起）。政治與經濟生活也轉變了（18、21節）。由於以色列與耶和華有新的關係，就建立一種新的秩序。耶和華原是天地的

主，百物由祂所賜，動物界是祂主宰。歷史也是祂所掌管的，包括列國的興衰存亡，戰爭的武器也在祂掌握之中（18節）。離棄耶和華的背道，必使國家遭致災禍（2—15節）。

新約使一切更新（林後五17；啟廿一5）。新約的選民必先求神的國與祂的義，這一切都會加給他們（太六33）。主必帶跟隨祂的人到曠野去，聽信祂的話（可六22—44）。因此何西阿書二章十六至二十三節，使新的聖約子民以信心把握生命的恩典，站在神的面前，在世上見證。

（五） 愛永不止息（三1—5）

第三章是以自傳的體裁敍述先知的經驗。但是對這章的解釋有不同的見解。加爾文（Calvin）認爲這是先知的異象，爲說明耶和華對以色列的恩惠。[1] 有的學者認爲這是寓言，不是實事。[2] 但是如果否認這些記述的是事實，仍不無困難。第二節先知實際去用銀子及麥子去贖那婦人，這樣的行動就很難解釋了。如果照着記述的程序，依次了解，第一節是神的命令，第二節是先知遵照的行動，第三節是他對婦人說的話，表達他的心意，體驗神的用意。第四、五節就是主要的信息，解釋這一番行動。

本章常與第一章比較，問題是在同一件事還是兩件分開的事件。第一章何西阿的妻子生了三個兒女，但是三章三節，何西阿要那婦人獨居，表明她沒有兒女。這樣是指同一個婦人嗎？所以有人

[1] J. Calvin, *Corpus Reformatorum*, LXX, 256，他解釋爲異象，因爲他很難接受神命令先知去愛淫婦的那事實。

[2] 參閱 P. Humbert, *Les trois premiers Chapitres d'Osée*, *RHR*, 1918; H. Gressmann, *Die älteste Geschichts-schreibung und Prophetie Israels* (von Samuel bis Amos und Hosea), SAT 2/1, 1921; H. G. May, "An Interpretation of the Names of Hosea's Children." *JBL*, 55 (1936).

以爲第三章是在第一章之前，[3] 然而一章二節神初次與何西阿說話，「你去娶淫婦爲妻…」，三章一節耶和華對先知說：「你再去愛…」。這裏把次序說得很清楚了，第三章必須在後。[4] 有人認爲第三章的淫婦不是第一章的歌篾，因爲這裏是「一個」淫婦，必指另一個人，是歌篾離棄何西阿以後的事。[5]

研究第三章，不是追溯第一章，而應注意第二章，因爲第二章之後有第三章，這賡續的敍述必有它的關連。二章七節那婦人說要歸回前夫，正說明三章記述的，應用在以色列人的經驗，他們必歸回尋求神，在意義是連貫的。在第二章耶和華願意以色列人再蒙憐憫，也就解釋了三章一節的「愛」。這樣說來，第三章是二章二至十三節的結語，也成爲二章十二至二十三節的詮解。這不能算是一般單獨的自傳。[6]

最令人詫異的是在第三章內，完全不提歌篾的名字，事實上除第一章提說一次外，再也沒有提及。究竟何西阿有沒有眞的得回她的情感，贏得她完全的愛？本書完全沒有交代。三章三節何西阿表明他的心意之後，再無下文。他們的和好是不是只成爲一種願望，而不算事實呢？這是耶和華對以色列的愛意，一直在希冀與期望之中。

「耶和華對我說：」（1節上） 這仍是先知的口吻，指他們要有特別的經驗，領受神的啟示（參閱摩七8、15，八2；賽七3，八1、3；耶三6、11，十一6）。這語氣與「耶和華的話臨到我」是不相同的，因爲「神對我說」更加直接，好似與別人談話一

[3] W. H. Cross, *The Cross of Hosea*, 1949, 14ff.

[4] K. Budde, "Hosea 1 und 3," Sellin, Weiser, J. Coppens, *Les douze petits Prophetes*, 1950.

[5] A. Heermann, "Ehe und Kinder des Propheten Hosea," *ZAW*, 40 (1922) 287–312.

[6] 參閱 Wolff. *Hosea*, 58–59.

樣。這與一章二節一樣，將淫婦再娶回來，好似初次迎娶一般。

「你再去愛一個淫婦，就是他情人所愛的。」（１節中）

「再」字應該是在本節那句話上？有的認爲是神的話，那麼應這樣譯：「耶和華再對我說」或「耶和華又對我說」，試參閱撒迦利亞書一章十七節：「你要再宣告說」，十一章十五節：「耶和華又吩咐我說」。這就可比照一章二節，「耶和華初次與何西阿說話」。現在耶和華再向他說話。希臘文譯詞似同意這樣說法。但是另一種說法——再去愛，是指愛的行動必須更加具體的重複。第一章說神要先知去娶，現在不必重娶，卻應重申愛意。

有人以爲「再」字是指第二次婚姻，不是與離異的妻子再結合。主張這個說法的，是引證以西結書二十三章，兩個不同的婦女代表以色列與猶大兩國，那是寓意的解釋。[7] 但是這記述的應爲事實。在以色列社會中重婚多妻是許可的。這種說法似乎相當合理，卻可能不是何西阿婚姻的實況。

神要先知去愛一個淫婦，雖然「一個」並未指定那一個，但也不會是任何一個，這裏必有所指。婦人事實上也可譯爲妻子。「你再去愛那個淫亂的妻子。」妻子已經犯了姦淫的罪，她是不貞的，情有所鍾，「就是她情人所愛的」。她在婚姻之外還有情夫，是不貞於她的丈夫了。以這樣的解釋，這句話可以譯爲：「你去再愛那個婦人，她已經情有所鍾，另有情夫，她是一個淫婦。」

這裏出現愛字兩次，似有不同的涵義。第一個愛是指丈夫對妻子的愛，不是只限於情愛，也不指性愛，更不是一章二節的「娶」——所謂合法的愛。根據何西阿書其他的用法，這是憐愛(九15)、

[7] C. H. Gordon, *Homer and Bible*, 1967, 21 ，比較一章二節及三章一節，認爲是第二次婚姻。參閱 C. H. Toy, "Notes on Hosea 1–3," *JBL*, 32, 1913, 75–79; H. L. Ginsberg, *Studies in Hosea 1–3*, 1960, 50–69.

眷愛（十一１）、甘願的愛（十四４）。愛有實際的行動，施以醫治與照拂，看顧與關懷。但是愛可以命令的嗎？神要何西阿去愛，這確是神的命令，事實上這是神自己的行爲，也希冀祂的僕人也有這樣的行爲。

第二個愛就不是這樣了，她是情人所愛的，那只是情慾的愛，促成淫亂的行爲，愛情只是肉慾而已。是低下的，這裏特別表徵屬靈的淫亂，也指身心的淫行。情人不是丈夫，原是友伴。這是本節用字的涵義。友人怎麼可以充情人呢？（參閱耶三１、20；歌五16將良人與朋友同列，是指情愛）。所以這是對丈夫不貞的行爲。

「好像以色列人，雖然偏向別神，喜愛葡萄餅，耶和華還是愛他們。」（１節下） 以色列人偏向別神，這是何西阿屢次責備的。神藉他叮囑以色列人，不可認識別神（十三４）。這是第一條誡命（出二十３）。別神是指巴力（二13），是巴力的名號（二17，參閱十一２）。何西阿必熟悉誡命（參閱十二10，十三４，四２）。這有關第一條誡命，當然更加强調。他也與申命記作者一般著重神的愛，即憎惡「別神」（申五７，六14，七４，八19，十一16、28，十三３、７、14，十七３，十八20，廿八14、36、60，廿九25）。在主前第八世紀中，只有何西阿書强調「別神」，卻沒有出現在阿摩司書，以賽亞書及彌迦書中。

「喜愛葡萄餅」，是誰喜愛？別神要人們向他獻葡萄餅。以色列人喜愛葡萄餅，認爲是巴力所給的。葡萄餅卻是與敬拜的禮儀有關。敬拜耶和華，也喫葡萄餅（撒下六19；類似的記載在代上十六３；參閱賽十六７；歌二５，似乎除敬拜時分享，平時也喫，是很普通的食品）。這裏所提說的葡萄餅，必類似獻給天后的餅（耶七18，四十四19）。

但是耶和華還是愛他們。以色列怎配得着神的愛呢？但是神的愛就是那麼「不合理」。何西阿看出這奇妙的愛，也更明白丈夫對

妻子的愛應怎樣重要，不論妻子對他是否忠貞，他對妻子的愛卻始終不渝，這是神對先知的命令，要他身體力行的。

「我便用銀子十五舍客勒，大麥一賀梅珥半，買他歸我。」（２節） 何西阿聽從神的命令，去愛不貞的妻子，買贖回來，以這樣的行動表現這樣的愛。他所付的代價有現款與大麥，十五塊銀元，每元重約一一五公克，大麥只值小麥價值之半，通常不作麪包之用（只有在戰時物資缺乏，才製食品，參閱王上五８；撒下十七28；結四９），更不在聖所內用。[8] 一賀梅珥大約等於十一桶，所以這裏大麥的數量大約十七桶左右。在平時約值十五舍客勒銀子。所以總共三十塊銀元，一半現款，一半以大麥來抵價。這只是一個奴僕的價值（參閱出廿一32；利廿七４）。那麼是否被人買作女奴？或當廟妓？現在何西阿必須用這樣的代價，把她贖出來。

這裏的問題是：她怎麼會失去自由呢？當然不是丈夫將她賣出去。別人也沒有出賣她。她怎麼會出賣自己呢？也許是她甘心墮落，讓廟宇出賣她，作爲她向巴力獻身的代價。這節經文並沒有清楚交代，似難加任何的臆斷。有人以爲她從夫家出走，回到娘家，不願再歸去，[9] 但是從經文本身來研究，仍找不到十足的理由。這是否一種象徵的行動呢？神的愛是無條件的，祂願付任何的代價。

「我對他說，你當多日為我獨居。」（３節上） 在本書的記述中，這是唯一的話，是何西阿直接對他妻子所說的。「爲我獨居」有若干可能的譯詞。「獨居」是意譯的，因爲原意中沒有「單獨」的涵義。「居住」或可解爲留居、坐待，所以有的譯詞爲「你當等待我」。[10] 一般的英譯詞爲「你當與我同住」，[11] 這裏的重點

[8] Gustaf. Dalman, *Albeit und Sitte in Palestina*, II, 1932, 254.

[9] C. H. Cornill, *Der israelitische Prophetismus*, 1909, 49.

[10] Andersen & Freedman, *Hosea*, 291, 301.

[11] *KJV*, *ASRV* 等。

是她不可再與別人有來往，應專心與丈夫在一起，歸屬於他。[12]

「多日」不是永久的，可能仍是指一段相當的時日。這長期在下一節再重複，表明在那段時間內，行動的自由不無限制，可能讓她有反省悔悟的機會，使她歸正，恢復與丈夫正常的關係。也許她與別人的關係斷絕之後，等候一段時間，以後懷孕生產，才證明孩子確是丈夫與她生的，在血統方面不致混淆。

「不可行淫，不可歸別人為妻。」（３節中） 何西阿始終沒有休妻，與她離婚，所以他仍擁有她，不容她歸屬別人。在行爲上也不可再有淫亂的舉動了。甚至連何西阿也不親近她，讓她身子得着自潔，恢復她的忠貞與潔淨。這些當然更成爲對以色列所傳信息的說明。

「我向你也必這樣。」（３節下） 何西阿願耐心等待，使這婦人因淫亂不潔，經過一段時間。「我也必這樣」，表明不親近她。但有的解釋不同，是先知要妻子等待一段時間，直到他再來親近她，表明那時才恢復夫婦的關係，「我才算是你的丈夫。」[13]

「以色列人也必多日獨居，無君王，無首領…」（４節上） 先知的行動仍象徵以色列的實況，如第一章所敍述的（一２下、４下、６下、９下）。第三節兩次提說「不」，在這裏六次提到「無」，是神對以色列施以管教的過程。這裏也重複上一節多日獨居。多日是一個長久的時期，似乎要延展至「末後的日子」（５節）。

在這六項「無」中，分成三組，每組有兩項，都有關民族生存的力量。第一組是政治方面。無君王，就沒有領導的中心，必發生混亂。無首領，是指沒有軍事的領袖，必失去安全的保障，國力更趨衰弱。以色列國整體是在神公義的審判之下（一４，五１，八

[12] Wolff, *Hosea*, 62 "to remain at home ... as mine".

[13] Andersen & Freedman, *Hosea*, 291 "Then indeed I will be yours."

4，十15，十三10起）。

「無祭祀，無柱像，無以弗得、無家中的神像。」（4節下）沒有祭祀，就沒有贖罪的方法。祭祀爲甚麼停止呢？因爲神不再向他們施恩，事實上他們已經將異教的內容放在祭祀裏面，敬拜早已變了質。以色列的聖所在傳統上可追溯至示劍與伯特利（創廿八18、22；卅五14）。早期的敬拜似乎有柱像。雅各將石頭豎起，澆油在其上。原來並不是隨從異教的。但以後變了質，成爲可指責的罪（申十六22）。宗教的禮儀與異教相混，淪爲迷信。這是何西阿感到痛心的事，在二章已屢次提說（11、13節）。

以弗得與家中的神像，都是爲求問神的。以弗得似指祭司的外袍，在那衣袍上或佩戴特殊的物件，或在肩帶上（參閱撒上廿三9起，三十7起；以及出廿八4、12、15、25—28）。家中的神像可能類似一種面具，表徵神的同在（參閱創卅一19、34；撒上十九13起，十五23），這是代表家族的神明，簡直可作爲偶像。事實上以弗得原是祭司的佩戴物，以後也成爲偶像。所以都爲神所憎惡的。以弗得與家中的神像常相提並論，尤其在便雅憫地甚爲盛行，記載在士師記十七章五節，十八章十四、十七、十八、二十節。[14]

神在以色列中除去政治的力量及宗教的力量，使他們不再有強壯的國力。以色列實際被趕逐到曠野（二6起，9—13）。這樣的管教是必需的，使他們在完全無助之中，才知道重新振作，願意切實悔改，神才重新向他們施恩，使他們復興。

「後來以色列人必歸回，尋求他們的神耶和華。」（5節上）「後來」在二章七節及十五節已經提及，似分爲兩個階段，一個是回顧以前的光景，是幼年的日子。但是另一個階段是展望將來復興的前景。後者在第二章以「那日」來說明（16、18、20節），是

[14] K. D. Schunck, *Benjamin*, BZAW, 86, (1963).

最後的階段，正如十九節所說的「永遠」。那是救恩歷史從開端至最後的終結。[15]

神復興以色列民族，必從他們的態度改變時起始。他們必須眞心悔改。「歸回」就是切實的轉變，回到耶和華面前敬拜（二7）與獻祭（五6）。歸回與尋求二者實在是不可或分的（七10）。耶和華沒有離棄他們，離棄的是他們，以致以後再尋找，也尋不見，神已經離開他們，因爲他們先離棄神。他們應該急速地回來（十一11），起初也許有驚懼的心，以後卻滿有喜樂（耶卅三9）。

他們歸回來尋求的，是他們的神，是與他們立約的耶和華。祂是唯一的主，滿有恩慈的神。他們歸向祂，就可領受祂的恩惠。

「和他們的王大衛。」（5節上）　大衛王怎可與耶和華相提並論呢？有人認爲這句是以後猶大的編纂者所附加的，[16]但是耶利米也同時提起耶和華和大衛王（耶三十9）。可能眞實的用意在於耶和華與祂的受膏者（參閱詩二2）。在此處，何西阿既提到君王先被擲去，「無君王」，現在王位必須再恢復，這也是以西結書三十四章的要義。

「在末後的日子，必以敬畏的心歸向耶和華，領受他的恩惠。」（5節下）　「敬畏」原意爲恐懼戰兢的態度（彌七17，「懼怕」是同一個字）。「敬畏」的涵義確實比較正確，因爲在耶和華的恩惠面前，又有歡喜感恩的心，也含有虔恭敬畏的態度。神賜給他們葡萄園及一切豐富的物產，充分證明祂的恩慈。至於政治及宗教的

[15] 參閱 E. Jacob, "Der Prophet Hosea und die Geschichte," *EvTh* 24 (1964) 289.

[16] 參閱 J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten, Skizzen und Vorarbeiten*, Nr. 5, 1963 (4th ed.) ; K. Budde, "Hosea 1 und 3," *ThBl*, 13(1934) 337–342.

生活已經不再恢復了，免得他們再走差路。大衛王位不是政治生活的復興，只强調神對大衛的應許，使國堅定。神的恩慈不再是以色列政治生活的復興了。

這是「在末後的日子」，在舊約先知書中，是重要的末事論用語（賽二2；彌四1；耶廿三20，三十24；結卅八16等）。在這段信息中，從「多日」至「末後的日子」，是從歷史的現實，看到將來超歷史的終結。是盼望的豫言。

本章要旨是愛，在第一節曾四次提及，雖有不同的涵義，卻從人間的愛作爲表徵的動作，聯想耶和華神的愛。本來依照律法的規定，婦人離開夫家，是不得回到前夫那裏，前夫也不得再娶回，何西阿是否實際將他妻子休了呢？本書沒有明白說出，但是他要回離去的妻子，在律法上不無問題，尤其是妻子不貞，丈夫不可再要回。但是何西阿這樣做，正見證神的愛。以色列人因淫亂而離棄神，但神仍要他們歸回。

但是妻子歸回，不是可以隨意歸來的。愛並不是縱容，她須多日獨居，失去一切原有自由的行動。神的慈愛也含有公義的成分，所以第三、四節的經文，實際是發展這個主題。愛的行動含有管教，卻不是消極的限制與禁止，而有積極鼓勵，給予希望與應許。[17]

這裏神的信息以命令先知的行動來見證神的愛。愛不只是信息中的言詞，更是藉着人切實的經驗，宣告神的愛的作爲，領導以色列人經過審判，而達到救恩的境地。

附錄

(一) 前三章之信仰思想

何西阿書第一章至第三章是第一分段，與其餘部分似有顯著的

[17] John Calvin, *Corpus Reformatorum,* LXX, 256.

不同。首先在體裁上不同，本段是散文，以後的段落都以詩文爲主。本段以先知人生的經歷，家庭的問題，聯想耶和華與祂子民以色列的關係，可作具體的說明。然而四章起，沒有這樣的說法。況且第三章與第四章似乎也不銜接。因此有人認爲不同的先知在不同的時期所寫的，應該完全分開。[1] 其實整體研究，前三章不得分別成爲單獨的部分，本書的合一性不必置疑。

這三章可再分爲兩小段，每小段都以一定的方式作爲開端：「耶和華對他（我）說」（一2，三1）。第四章就有新的引言：「以色列人哪，你們當聽耶和華的話。」（1節，參照五1；阿摩司書也有類似的方式：三1，四1，五1）。

前兩章以神的命令爲開端，再加以說明，並帶出先知的信息。「去娶…爲妻」，這樣有問題的婚姻似乎是莫須有的。先知耶利米就被神禁止結婚，免得構成家庭的問題，或成爲他工作的阻礙，尤其在社會不安的狀況之下（耶十六章）。但何西阿的婚姻經驗，顯然是爲了表明神的信息。

關於「淫婦」應作何解，已在逐節的詮釋中論述。妻子的名也有解釋。可能兒女的名字更有象徵的涵義，道出本書的中心信息。二章二節起，才詳細解釋出來。在這裏似乎是先知的獨語，也是他先向兒女說的話，再向兒女的母親講。想到神的名，又是神以第一人稱，向以色列民說話。二至十三節從淫亂喻爲巴力異教的錯謬，指責中卻沒有審判的威脅，只以悲愴的口吻，指明未來的災禍。神的刑罰與管教是必有的。他急切地勸導以色列人悔改。從十四節起，是悔改的後果。復興是必有的，必引入末世，神的應許必然實現。天地一同歌詠，新的秩序是可祝賀的。

[1] Y. Kaufmann, *The Religion of Israel,* tr. M. Greenberg, 1960, 368–371; H.L. Ginsberg, "Hosea," *Encyclopedia Judaica,* vol.8. 1010–24.

第三章常被視爲自傳，也是前兩章的附言註腳。婚姻的愛恢復之後，必有將來的福祉。對以色列民復興的前景，在末後的日子，必以敬畏的心歸向耶和華，領受祂的恩惠（5節）。整個的重點在和好、復興、與滿足。

第三章也被人視爲最原始的資料，[2] 將前兩章的記述作一概要，尤其重述神與以色列民立約的關係。以色列人獨居，如淫婦歸正後獨居一般，是和好的第一步。復和之後才恢復正常的關係，十足說明信心與盼望的性質。所以這三章自成一個單位。這整段的信息必不是口傳的，而是寫作出來的。

這三章應照第一章的引言，是在耶羅波安二世作王的時期，但有的將一章十節至二章一節及二章廿一至廿三節的時間算爲以色列最後的君王何細亞。[3] 但是這種補充的說法，卻沒有普遍爲學者們接受。整段的主題前後是一致的，就無以後補充的必要。

以色列被棄絕，這是整個的民族，全然性的，無可挽救。但是復興竟是必然的，是神奇特的恩典，好似復活的神蹟一般。這裏也給予一種矛盾的說法。不可解除的婚姻解除了，不可廢除的聖約廢除了。但是解除與廢棄的終必恢復，可說是恩典的法則除去矛盾。兩書的價值就是在此。

以何西阿的婚姻，來喻耶和華與以色列的關係，確有雷同之處，卻並非在細節上也完全一樣。妻子與兒女都表徵以色列。但是母性可指地土（參閱一2，二21），如果耶斯列指以色列民族的整體（一11）。但是耶戶家只指北國的王朝，那麼耶斯列就不能算以色列的公民了（參閱一3）。路哈瑪是耶斯列的姊妹（二1），羅阿米說是弟兄（以後被稱爲阿米）。可能路哈瑪是北國，阿米是南

[2] Andersen and Freedman, *Hosea*, 118.

[3] Wolff, *Hosea*, 4, 12.

國。名字冠以「羅」，指分裂以後的「無」。神沒有憐憫，因爲以色列不再作神的子民。聖約的關係是耶和華是以色列的神，以色列是耶和華的子民，復和之後，關係才恢復。

從一章二節至二章一節，何西阿家中四個人：妻子及三個兒女的名字，以象徵的方法，聯想以色列民族的現狀。在三章，完全集中在妻子。所以這三章以妻兒來表徵以色列人。其中二章二至廿三節是主要的言詞，六節與九至十三節是判語，十四至廿三節則爲應許，或稱爲「救恩的信息」。[4]

在第二章的內容，以第七節下爲主要的轉捩點：「我要歸回前夫，因我那時的光景比如今還好。」她必須回心轉意，婚姻關係才可以重新建立。這是要有一定漸進的步驟。先有追求與聘禮（14、15、19節），然後有婚禮（15、16、17、23節上），締結婚約。再與子女團聚（18、21、22節）。兒女有新的名字：「憐憫」與「我民」（23節），即路哈瑪及阿米。「你是我的民，祢是我的神。」這是聖約的條款。

這三章是以色列民族歷史的回顧，不僅强調聖約的關係，也著重出埃及救贖的經驗，二章十三節「追討」，是在出埃及記二十章五節及申命記五章九節。事實上在第二章的用語很多是申命記的詞彙，如二章八節的五穀新酒和油，又加增金銀，十二節的葡萄樹和無花果樹等。申命記八章與何西阿書二章有相似之處。二章十九節應驗申命記十三章十八節的應許。二章十節「無人能救他脫離我的手」也是申命記三十二章三十九節下的口吻。聖約神學是申命記與何西阿書的特點。

(二) 前三章之體裁用字

第一章二節至三章五節詩文的體裁是很特殊的。對比式的詩句

[4] W. Brueggemann, *Tradition for Crisis: A study in Hosea*, 1968,55–90.

很多。同義的如二章三節「曠野」與「乾旱之地」，五節上「淫亂」與「可羞恥的事」。相反的在二章二節：不是…不是。有的對比不甚完整，如二章二節下及二章九節上。二章十九至二十節以及二十一至二十二節意多重複。

在修辭的形式上，有三樣相同的用字，如二章二十節走獸、飛鳥、昆蟲；弓、刀、武器（中譯詞未將武器譯出，原文是有的。一章七節也只譯「爭戰」）；五穀、新酒和油（二22）。有的以四樣爲一套：五穀、新酒、羊毛和麻（9節）。有的是五項：一、三又一，或三又二。宴樂、節期、月朔、安息日、大會（11節）；五穀、新酒和油，金、銀。有的是六項，可爲三組：餅與水，羊毛與麻，油和酒（二5）；無君王和首領，無祭祀和柱像，無以弗得和神像（三4）。也以一、二，二、一的形式：仁義、公平和慈愛，憐憫（19節，在原文中，公平有兩個字，慈愛可作兩個字）。[5]

有些重要的字：「所愛的」重複得很多。同義字都說出同樣的意思：二章三節赤體與才生的時候一樣，二章九節遮體的「體」應譯「裸體」，十節醜態。九節的「奪」與十節的「救」，也都有同樣的涵義。

有許多用字，是作者描述的技巧，或用同一個字，或同一個字根。茲列舉如下：「去娶」（一2、3），重複表明這動作配合神的命令，是順從的舉動。三章一節「去愛」，仍以命令詞「去」。

「大行淫亂，離棄耶和華。」（一2）「隨從所愛的。」（二5、13）。

「淫亂而生」（一2，二4）。「淫亂」一詞，多次重複（如一2，二5等）。

---

[5] 原文實則爲一個字，可譯爲「信實」，但根據 Robert Gordis, *Poets, Prophets and Sages*, 1971, 81. 應作兩個字。

「這地」指巴勒斯坦（一2，二23）

「耶和華」的名多次提說，「耶和華他們的神」是申命記的用詞，在一章七節及三章五節。「耶和華說」，或譯爲耶和華低語，在二章十三、十六、廿一節。一章二節他們離棄耶和華，三章五節他們歸向耶和華。

追討耶斯列的罪在一章四節以及二章十三節。「滅絕」與「止息」是一個同樣的字（一4，二12）。

折斷以色列的弓，使他們失去保障（一5）。在國中折斷弓刀，使他們安然躺臥，得享和平（二18）。

除掉淫像淫態，使他們潔淨（二2），而除掉巴力的名號（二17），才得復興。

「與才生的時候一樣」（二3），「與從埃及地上來的時候相同」（二15），是指民族的誕生。

「所愛的」有六次（二5、7、10、12、13及三1）。所愛的是給予的（二5）。「所愛的」多數是指諸巴力（二13、17）。「我所愛的給我爲賞賜」（二12），這賞賜指賣淫的代價。但是神所給的、所賜的完全不同（二8、15）。

尋找他們（指巴力），卻尋不見（二7），但是尋求耶和華，必領受祂的恩惠（三5）。

「那時的光景比如今還好。」（二7下）那時的佳況就是領受神的恩惠（三5）。「好」與「恩惠」是同一個字，所以蒙恩的情形必然恢復。

「應聲」在二章十五節，就是在二十一，二十二節的「應允」。

有的對比的用字更爲明顯。「離棄耶和華」（一2），「偏向別神」（三1）。

神決不赦免他們（一6），以後神仍向他們施慈愛（二15、16）。「我也不作你們的神。」（一9），他們卻是「永生的神」

的兒子（10），必說你是「我的神」（二23）。

二章的重點實在是最末一節。神必憐憫，並且承認以色列是祂的民。永生神的兒子該說：我的神。

四章一節至五章七節是一大段，雖與一至三章並不十分連貫，卻在思想上是合一的。不同的在文體，因爲四章起的體裁比較多有詩文，而一至三章是傳記與自傳的敍述散文。所以一至三章自成段落，自爲單位。第四章是嶄新的開始。

本段有兩個明顯的主題，編織在一起的。一方面對祭司，另一方面對一般以色列人。四章九節是主要的鑰節：「民如何，祭司也必如何。」向祭司說話，大多是第二人稱：「你」；對人民說話，就以第三人稱的多數：「他們」。有時似乎完全相反，所以在閱讀時應特別留意，就不致誤解了。祭司離棄耶和華的知識，而人民缺乏這知識，他們因無知識而滅亡，結果祭司與百姓同樣被除滅（四6、9）。

由於他們不認識神，就有許多的罪，是誡命所禁止的(四2)。這些罪行都是因爲他們忘記神的律法（四6）。異教的迷信敬拜，使他們更加墮落，例如獻祭（四8、13、14，五6）；燒香（四13）。那些拜偶像的地方在山頂高崗（13節），在米斯巴與他泊（五1），在吉甲及伯亞文（四15），他們求問木偶木杖（12節），在醉酒之後，有姦淫的行爲（11、18節），這些都使先知十分痛心。

他們主要的罪是姦淫（四2、14），行羞恥的事（18節）。他們失迷（12節）、離棄（10節）、倔强（16節）、悖逆（五2）、詭詐（五7）。他們犯罪（四8），都是與淫亂有關，女性固然犯姦淫的罪，但是男性似乎更應多負責任（四14）。這種異教邪淫的風氣實在可怕（19節）。

在法律的程序下，耶和華宣告以色列人有罪（四1—3），然後歷數他們的罪行，其基本的原因在於敬拜偶像信奉異教，而有那種可恥的淫風（四4—19）。先知責備的對象是祭司與百姓，也包括先知與平民，受害者包括婦孺以及生物。先知在繼續控告與定罪

（五1—7），因爲他們似乎一直不肯悔改，也是宗教領袖失敗所導致的。

(一) 前言（四1—3）

第四章是本書另一段的開端，但在本章內第一節至第三節似與第四節起不同。前者對一般的以色列人，但是後者只對祭司羣。從性質方面來說，第一節上：「以色列人哪，你們當聽耶和華的話。」這種宣告的方式在本書並不常見，只有在五章一節出現過稍爲類似的用詞，反而在別的先知書，特別是在耶利米書與以西結書中較爲普遍（耶利米書有十五次，如二4，七2，十九3，廿二11等；以西結書共有十次，如六3，十三2，廿一3等）。此次第一節「爭辯」也很值得注意，二章二節出現過，現在再提，必成重點。

第四章起的內容與途徑，與前三章確實不同，有些學者認爲這可能是記述何西阿早期的信息，而前三章因敍述先知的經歷，可能是以後編入的。[1] 這項審判的事卻十分明顯地加以强調。

「以色列人哪，你們當聽耶和華的話，耶和華與這地的居民爭辯。」（四1上） 「耶和華的話」只在此處與一章一節，在本書其他論述中沒有出現。「以色列人」只在此處，以後不再這樣稱呼，而在三章卻三次出現（1、4、5節）。這裏有非常典型的使者語氣，在先知書是常提說的，每在信息的開端，都有這樣的口吻，引入眞理的信息。從這裏起，不再敍述先知的經歷，他本身家庭的情況了。

爭辯是法律的程序，這些話也不是控方所提出的，而是司法官直接提出起訴的事。被控者是以色列人，是「這地的居民」。這地是耶和華所賜的（參閱九3，二10，十三6）。這地既屬耶和華所

[1] 參閱 Wolff, *Hosea*, 66.

有的，他們怎麼可以完全不顧呢？

「因這地上無誠實、無良善、無人認識神。」（四1下） 這三件事都與聖約的信仰有關。「誠實」指眞誠、完整、可靠，在二章二十節也提過，是那種完全投靠依賴的意思，信靠神的話，而且誠心實意的事奉（書廿四14；撒上十二24）。這是一種負責的態度。「良善」原意爲「信實」，也有恩慈與寬容的涵義。誠實與良善常相提並論，表明忠信的連結（參閱創四十七29；書二14；詩八十五11），尤其表明神對祂子民信實的關係（出卅四6；撒下十五20；詩八十九15）。「認識神」指人對神眞切的體驗，尤其明白神啟示的律法，神的心意。這原是在禮儀上敬拜心靈的體驗。以後就成爲舊約先知的思想觀念，何西阿從婚姻的經驗來解說，更能說明知識的深度，是十分眞實、深切、親近與直接的感受。「認識」或「知識」是本書的特點，本章一節之外，還有六節，二章二節，五章四節，六章三節，八章二節及十三章四節。不認識神，就會有道德的失敗。

「但起假誓，不踐前言。」（2節上） 起假誓實在是假借神的名來辱罵人，加以咒詛，在十誡內就是說那成爲妄稱神名的罪（出二十7）。這也不只干犯第三誡，也犯了第九誡，因爲是作假見證陷害人（在出廿一17，廿二27；利十九14，二十9；申廿七16等）。中文譯詞「不踐前言」在原意上是「欺騙」，這是第二項罪，這與第一項是相連的，因爲標點符號使這兩項與以下三項分開（以句點 zaqef qaton 作爲間隔）。這是虧欠鄰舍的謊言（七3，十13，十二1；也可比較十二7）。假誓與虛謊都是絕對禁止的律法（Apodictic Laws），在利未記十九章特別標明。

「殺害、偷盜、姦淫、行强暴、殺人流血接連不斷。」（2節下） 這五項成爲下一組，指一些特殊的罪行。「殺害」指蓄意殺人（參閱六9），也是律法絕對禁止的（出二十13，廿一12、14；申廿七24）。

「偷盜」原意爲綁架，也是偷盜鄰居的權利及財產，幾乎是包括十誡中所有的禁條。[2] 根據出埃及記二十一章十六節，這樣侵犯人身拐帶的，應處以極刑。

「姦淫」，如本書四章十一節起，七章四節等，破壞別人的婚姻與家庭，也是在律法中絕對禁止的（出二十14；利二十10）。

「行强暴、殺人流血接連不斷。」是指一般的暴行，包括政治的叛亂及經濟等社會的暴動，都是神所憎惡的罪行。以上五宗的罪，都是侵犯鄰舍傷害自己的同胞，是違反聖約的原則，爲律法所不容，必須處以極刑。不然聖約範圍內的人，就完全沒有保障，缺少安全。歸根結底來說，都是因爲他們沒有誠實與良善，基本的美德不存在，還可奢談其他？他們不認識神，不虔必導致不義。這是必然的結果。不虔是叛逆耶和華的罪，但是其中也包括不正當的膜拜偶像的舉動。有人認爲這裏所說的接連流血的事，是指殺人獻祭的。可見迷信的殘暴罪行。

「因此這地悲哀，」（3節上） 這地是以色列地土，是包括全民的，他們在悲哀之中。「悲哀」原意爲「枯旱」，土地枯旱，所有的土產就斷絕了，他們爲乾旱而悲哀。悲哀也是異教的舉動，土地乾旱，因爲巴力死去，人們要爲「神死」而舉哀。舉哀之後，巴力可以復甦，才再有蕃生的現象。有人將這字譯爲「蒙羞」，[3] 在涵義上十分相似。

「其上的民，田野的獸，空中的鳥必都衰微，海中的魚也必消滅。」（3節下） 地上的民好似其他生物那樣都枯萎，沒有生產

---

[2] A. Alt, "Das Verbot des Diebstahls im Dekalog," *Kleine Schriften*, 1, 333–340.

[3] Andersen & Freedman, *Hosea*, 340.

（九12、14）。全地枯旱，使野獸與飛禽都無法生存，從衰弱至死亡。乾旱好似烈火般將他們都燒盡了。還有海中的魚，包括三種領域的生物，海陸空的範圍中所生存滋長的。這裏在次序上也是照着創世記的記述的次序，所以是包括整個的宇宙。這裏是從以色列的地，遍及全地。神的審判是全面的。[4]

這段短短的經文，卻闡明先知卓越的意念與見解，將人類學、宇宙論與神學溶合在教會學之中。教會當然不是舊約的用詞，但是以色列會衆可謂舊約中的教會，是屬神的人結合的團體。他們最基本的資格是認識神（1節下），明白並遵守祂的誡命。這是屬神的人們生活的準則，也是聖約關係中必備的條件。

神道德的旨意，是要保障人們的權益。人應該愛鄰舍如同自己。這樣在聖約的團體之中，才可以彼此相顧相愛。如果沒有這樣和美的關係，他們就失去神選民的身分，也失卻生命眞實的意義與價值。所以個人的生活是爲別人，也靠別人，是一種相互獲益的經驗。

這還不僅是人與人的關係，也該是人與物的關係。地土、植物以及動物，它們的存在，都與人的生活有非常密切的關係。它們的興衰與存廢、生死，都足以影響人類社會的。人在宇宙中是會認識神的，他就該追尋生命的意義，也明白生命的秩序。他可以因認識神而使萬物振興，世界安樂，他也足以因錯謬虛妄不虔導致世界的毀滅。因此，世界的命運是在人的手中，決定他對神的信仰。這是多麼嚴重的關鍵，何等重大的責任。

四章一至三節這段經文，幾乎可使我們從洪水之災（創六5起），伸張至啟示文學中的世界觀與審判（賽廿四1起）。[5]

---

[4] K. Koch, "Vergeltungsdogma," 1–42; F. Horst, "Recht und Religion im Bereich des AT," *EvTh, 16* (1958) 71f.

[5] 參閱 O. Ploeger, *Theocracy and Eschatology*, tr. S. Rudman, 1968, 55.

這個信息是從舊約的審判看到新約的救恩。從嚴責的罪行，看兄弟愛的理想。這個道德的理想是不可能實現的，除非有屬神的生命。有神的兒子就有生命（約壹二5等）。生命的見證在於愛。

(二) 祭司與人民（四4—19）

四章四節是另一段的開始，前三節是對以色列衆人說的，從四節起是對祭司。「然而」是起承轉合的一個轉捩點。以色列衆人犯罪，祭司的過失是無可否認的，以致他們在敬拜獻祭的事上都必蒙羞（19節），因爲人們都沒有眞實屬靈的感受，他們不認識神，因無知識而滅亡（6節）。

從四章四至十九節的經文，可分作若干段落。四至六節專責備祭司。七至十節指出祭司導致人民的失誤。十一至十五節歷數人們罪惡的狀況。其中包含着哀歌的形式，顯示先知內心的痛楚。十六至十九節宣布刑罰與災禍。在語氣方面，耶和華以第一人稱：「我」（4—9、12、14節），又轉至第三人稱，由先知提及「耶和華」（10節下、15節下、16節）或「神」（12節下），對以色列人及祭司，先直接的指責與警戒，用第二人稱：「你」（5、6、13—15節），其他都轉至第三人稱的多數：「他們」。這信息是對北方的，「以色列」或「以法蓮」（15—17節），僅一次提及「猶大」（15節上），似乎不是在重點上。

這裏所提的祭司，似乎指伯特利的，不是在撒瑪利亞。在北方以法蓮山地的邱壇等，有敬奉異教的罪狀（13、17節）。先知必在早期就予以指責，因爲內容方面與第一至三章的中心思想很相似，都是指責以色列人有屬靈的淫亂，離棄神。

「然而人都不必爭辨，也不必指責，」（4節上）「然而」是一段信息的開端，爲要加重語氣，特別是辯論的言詞（十二8應有「然而」的字樣，中文沒有譯出，可另行援例，如賽十四15），

也常有相反的言詞，是否定的（十二8：「人必不見…」，賽四十五14，也以「然而」開始，中文也沒有譯出，但在以下的語句仍有否定的話：「你們必不蒙羞，也不抱愧…」）。

「爭辯」已經在二章二節提過，是「控告」的意思，原爲法律的用詞。「指責」也是「指控」，是起訴的程序，隨着就要宣判。[6] 這兩個用詞似乎是同義字。人們忽略神的公義，認爲無需認眞，但是先知卻十分重視，認爲這事不可隨意過去。

「因為這民與抗拒祭司的人一樣。」（4節下） 「這民」原意應爲「你的民」，「你」指誰呢？若是指祭司，那麼整句的譯法就不同了。在上下文來研究，百姓似乎並未對祭司有甚麼抗拒，他們被祭司導入歧途，在迷失中還不自覺，並未抗拒。大多經學者提出經文評鑑的理由，「你的民」可作爲「與你」（「民」是 'ăm，「與」字應爲 'im，字根仍是一樣 '-m）。在「抗拒」這字的字尾也稍有改動，就作爲「我的抗拒」或「我的爭辯」或「我的指責」，這樣就將這句話譯爲：「我要與你爭辯。」或「我指責的是你。」[7] 「祭司」成爲一種稱呼：「祭司阿！」現代中文譯本的譯詞：「祭司們哪，你們不可控告人民，也不要指責他們，因爲我要指控的正是你們。」這雖不是照原文譯出，在意義方面清楚得多了。

但是有些經學者在解釋方面，與現代中文譯本還有出入。人都不必爭辯與指責，不是指祭司們對人們的指控，而是指祭司的口吻，是祭司對先知的責備。他們似乎强調着說：這些事沒有那麼嚴

[6] H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im AT*, 45–47.

[7] Wolff, *Hosea*, 70 根據 H. Oort, "Hozea," *ThT* 24 (1890); H. Guthe, *Hosea bis Chronik, HSAT 2*, 1923; K. Budde, "Zu Text und Auslegung des Buches Hosea (4:1–19)," *JBL* 45 (1926) 280–97; H. Junker, "Textkritische, formkritische und traditions-geschichtliche Untersuchung zu Os 4:1–10," *BZ* 4 (1960): 165–73 等。

重，人都不必爭辯，也不必指責。何西阿說：但是我卻要對你們指控，與祭司爭辯與指責他們。祭司阿，我要指控你！（祭司可用「你」字，以少數字表明羣體，是很普通的用法，正如五節所敍述的。）[8]

「你這祭司必日間跌倒，先知也必夜間與你一同跌倒。」（5節上） 這祭司是在重要的聖所內供職，不是一般的祭司，可能好似伯特利的亞瑪謝（摩七10），是處於領導的地位。他們怎麼會跌倒呢？尤其在日間不應容易跌倒的時候。這是因爲他們犯罪的緣故（參閱五5，十四2）。這裏又想起先知。在耶路撒冷的聖殿有先知，與祭司一同事奉（參閱賽廿八7；彌三11；耶利米書的例證甚多，在二8，四9，五31，六13，八10，十四18，十八18，廿三11）。但是在北國的聖所似乎沒有先知，何西阿又怎麼熟悉這事呢？[9] 可能在這裏何西阿只提出宗教的領袖有祭司與先知。先知也必跌倒，是在夜間。這是說先知在夜間接受異象時跌倒嗎？在被擄時期前，先知不在夜間有異象，夜間的異象常被視爲不正當的（參閱賽廿九7；彌三6）。但這裏所說的是指宗教的領袖在日夜都會跌倒，因爲他們叛逆神。

「我必滅絕你的母親。」（5節下） 首先在語氣中轉爲第一人稱：「我」。其次難解的在於祭司的母親，爲甚麼他們的母親也受審被滅呢？利未人祭司的父母不受他的行爲的後果影響。可能是以撒母耳爲例，他在未出生之前，母親已向神許願，可見祭司的母親有十分重要的地位。母親可能因兒子的失敗而受累。爲甚麼不提父親呢？祭司是世襲的，他在父親離世之後才繼承父業，所以祭司的品行如何，教養他的母親必須負責，可見她責任的重大了。

[8] Andersen & Freedman, *Hosea*, 342.

[9] Wolff, *Hosea*, 77.

這裏只提祭司的母親，可能實際所針對的，是祭司的家庭。神的刑罰往往是全家的，從上一代至下一代都受株連，還不僅是對祭司，對君王也是如此（參閱耶廿二25—30先知論約雅斤所受的刑罰。）

「我的民因無知識而滅亡。」（6節上） 在本書，「我的民」常表明神這樣稱呼所含有的慈愛與憐憫（二3、25，四8、12，六11下，十一7；參閱四14下）。但是他們竟然沒有知識，這是指屬靈的知識，是對神的認識。這是在屬靈的感受中，體認神救贖的恩典，出埃及的經驗（十一1），曠野蒙神引領（九10，十三5），獲得神賜給的地業與寶藏（二10）。這些都因爲神揀選的恩惠，與他們建立聖約的關係（八1，六7）。再從主觀的經驗來說，知識是指對神的熱心，與神有心靈的關係。[10]他們沒有知識，因爲祭司沒有好好教導，更沒有以身作則，作他們的榜樣。他們因無知識而滅亡，這滅亡是指道德的淪亡，還不是專指他們物質生活的淪落。神無意滅絕他們，卻使他們知道一切災難的主因。

「你棄掉知識，我也必棄掉你，使你不再給我作祭司。」（6節中） 以色列人棄掉神的知識，表明不重視或不同意，他們不願接受神的眞理，甚至輕忽與藐視（這一用字也在民十四31譯爲「厭棄」；詩一〇六24譯爲「藐視」）。他們存心拒絕神，不接受祂的眞理與聖約。這種悖逆的態度，應歸咎於祭司。祭司沒有好好教導，祭司的本身態度已經有了問題，在本位上也不盡責，一般人也受了他們的影響。這曾是以色列首任的君王掃羅的罪：悖逆頑梗，厭棄耶和華的命令，耶和華也厭棄他（撒上十五23、26），所以以色列人也不再受神的重視，神也必棄掉他們。

但是這裏是專對祭司說的，人民的失敗主因在於祭司，祭司的

[10] A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, 1949, 41, 45.

職分必須革除，神怎麼可以容讓他們再敗壞敬拜的事，尤其在教導的職事上更不可再繼續，免得將百姓導入歧途，因爲祭司教導的責任是重大的（參閱代下十五3，十七7—9，十九8起，卅五3，尼八5—8）。

「你既忘了你神的律法，我也必忘記你的兒女。」（6節下） 神的律法是祂的訓誨，是有關生命之恩的（參閱申卅二47）。祭司有這專職來從事教導，他們竟忘記了。這裏所提的「忘記」還不是記憶的失卻，或思想的忽略。實際的涵義是拒絕或離棄，是存心叛逆的罪行，不可寬恕。所以神也忘記（棄絕）他們的兒女。在舊約中最具體的例證是祭司以利，他自己輕忽律法的訓誨，使兒子陷在罪裏，不僅他的兒子前後亡故，連後裔也遭繼續的咒詛（撒上二12—36）。

從第七節起，信息似有另一個開始，對象仍是祭司，但是對祭司的團體說的，所以用第三人稱的多數「他們」。在前幾節只用「你」，似指大祭司，其實大祭司是祭司羣的代表。所以在實質上仍是一樣。罪不僅在祭司，也在人民，兩者都互受影響，都需負責。

「祭司越發增多，就越發得罪我。」（7節上） 祭司增多的現象原是好的，因爲多人施教。在耶羅波安二世的昇平時代，聖所增多，宗教活動似興盛一時。可惜那種發展不正常，而且迷信的成分多，增添祭壇取罪（八11，十1）。結果祭司增多，迷信的舉動也加增，有更多的罪，他們所得罪的是眞神，因爲他們在敬拜異教的形式上，以假亂眞，使人們在宗教方面越發混淆，無法分辨。

「我必使他們的榮耀變為羞辱。」（7節下） 他們的榮耀是耶和華神與他們同在，耶和華是他們的榮耀。巴力是他們的羞辱，因爲那是可羞恥的，可憎惡的（九11），榮耀必離開（十5）。這種說法以後也影響耶利米，耶利米說：「豈有一國換了他的神麼？

其實這不是神，但我的百姓，將他們的榮耀，換了那無益的神。」（耶二11）。詩篇一〇六篇二十節說：「如此將他們榮耀的主，換爲喫草之牛的像。」「他們榮耀的主」原意爲「他們的榮耀」。

祭司的榮耀，在於他們爲以色列祈福，人丁興旺。然而他們隨從邪淫的宗教，甚至以異教廟妓的淫行。求神明給予蕃生的福分，這是多麼可恥的事。所以以色列人的榮耀必失去、「必不生產、不懷胎、不成孕」（九11）。以榮耀來換取羞辱，實在是最愚蠢的事。

「他們喫我民的贖罪祭。」（8節上） 祭司原來可以喫贖罪祭（利六17—23；參閱十19）。但是他們多取，就成爲犯罪的行動了。「贖罪祭」也可作爲「罪惡」，「他們以我民的罪惡爲生計」，人民的罪行是他們導致的，他們引誘他們隨從異教的敬拜，藉此取利，以此維生。[11]

「滿心願意我民犯罪。」（8節下） 從中譯詞的上下文讀來，似很連貫，他們願意百姓犯罪，多獻贖罪祭，使他們可以中飽。但是參照原意，下半節的中譯詞似乎太模糊，含義不夠清楚。在原意上，有喉嚨的字樣，他們抬起喉嚨，就是開喉嚨來吞喫我民的贖罪祭，這樣譯法就將這兩種祭相提並論，也描述祭司的貪婪與失職。本節另一種譯法是：「他們喫我民的贖罪祭，我民的罪就由他們完全擔負了。」[12]

這樣譯法與中文的出入仍很大，「滿心」譯爲喉嚨，這字原意爲「生命」，所以祭司爲負擔他們的罪懲，受刑罰，甚至要付生命的代價。這也是經學者想强調的。他們祭司要完全負責人民的罪過，一定是先知信息的本意。

---

[11] Wolff, *Hosea*, 71, "They exist on the sin of my people."

[12] Andersen & Freedman, *Hosea*, 359

「將來民如何，祭司也必如何。」（9節上） 這裏是指將來的審判。神的審判必臨到人民與祭司。但是這裏的對比，是指人民影響祭司呢？還是祭司影響人民呢？可能不是在於彼此的影響，而在二者在同樣的審判之下，並沒有分別。神以同樣的原則（參閱利廿四22）來審判，而審判未必是等量的。

「我必因他們所行的懲罰他們，照他們所作的報應他們。」（9節下） 中文譯詞「他們」，雖說出集體的刑罰，但在原意是「他」，各別的。「他」是指祭司或人民，以個別的情形來處理。「所行的」或「所作的」，在本書中多次出現（五4，七2，九15，十二3）。他們的行爲是神看爲罪惡的，必遭刑罰。

「他們喫，卻不得飽。」（10節上） 他們祭司喫祭物，是那種貪婪的行爲（8節），是無法滿足他們的食慾。在節期中，不但祭司喫，人們也都享用，應該是十分豐富，喫不完。但是他們現在沒有祭物可喫，獻祭的人越來越少，所獻的也很少。他們無論怎樣貪喫，仍舊喫不飽。

「行淫而不得立後。」（10節中） 這裏是重複第七節的敍述。他們敬拜假神，以「神婚」（Sacral marriage）邪淫的形式，求多子孫，但是不得立後。人丁無法增加，神怎能在這事上賜福給他們呢？他們沒有在人口的事上信靠神，反隨從僞神，神的福分必離開他們。

「因為他們離棄耶和華，不遵他的命。」（10節下） 他們離棄神，是眞正背道的行爲，轉向別的神。他們離棄神，表明他們不遵神的律法，不信守神與他們所立的約，這也曾是以利亞所責備的（王上十九10、14）。

「不遵」原意只有「遵」，或「堅持」，所以可能指他們堅持邪淫的道。「他的命」只是中文譯詞加上的。在原文中似未完的語句，所以許多經學家就將下一節連起來，認爲以色列祭司仍不肯放

棄異教邪淫的行爲。這個「遵」字也可譯爲「信奉」，他們離棄耶和華，卻去信奉虛無的神（參閱詩卅一７）。他們實在惹動神的怒氣。

「姦淫和酒，並新酒，奪去人的心。」（11節） 這仍是針對祭司的，因爲酒能亂性，他們在宗教的錯謬中，有姦淫、醉酒及迷信的行爲。酒與新酒並不完全相同，因爲酒指陳酒，味醇易醉。新酒是新榨的葡萄汁，未經長久發酵，沒有那麼濃質。新酒常與五穀與油一起提說（二８、22，七14），是指當地的土產收穫。陳酒可以亂性，新酒卻使人聯想迦南的淫亂宗教，而有縱慾的行爲。所以這裏的姦淫是指身心兩方面的。

「奪去人的心」是使人失去理性，沒有清楚的屬靈意識，沒有明確的心智方向。這是一種迷失及迷惘的感覺，是迷信心理特有的狀況。

「我的民求問木偶，以為木杖能指示他們。」（12節上） 人應求問神，神也藉祭司佩戴的以弗得，或烏陵與土明，尋求神的指引（撒上十四38—42；參閱撒下二１等）。但是現在祭司應百姓的要求，去求問木偶。木偶是否迦南宗教的亞舍拉（參閱申十六21；士六25起），或似家中的神像（參閱哈三18）。木杖是否好似亞倫的杖（民十七章）？木杖是權杖，是否誤用爲魔杖呢？這些都成爲膜拜的對象。

「因為他們的淫心使他們失迷，他們就行淫離棄神，不守約束。」（12節下） 淫心是錯謬的心靈，愚妄中只會迷失，走偏了路，更加偏離了神。這是乖謬的靈，使人差錯好像醉酒的人嘔吐的時候，東倒西歪一樣（賽十九14）。他們離棄神，不受約束，完全是叛逆神的態度，充分暴露祭司的弱點與惡行。

「在各山頂、各高崗的橡樹、楊樹、栗樹之下，獻祭燒香，因為樹影美好。」（13節上） 這裏所描述的是異教敬拜的聖所場

合，與申命記十二章二節相似。在高山及小山上都有這種燒香獻祭的邱壇。大多只提青翠樹下，但在這裏卻不厭其煩提出不同的樹。這些樹都長在高地，枝葉豐茂，也有奇異的芬芳，特別吸引人們幽會。樹影好，爲遮去陽光的炎熱，還是保持幽暗的環境，便於他們行可恥的事？他們行爲是暗昧的，不敢在光天化日之下。

「所以你們的女兒淫亂，你們的新婦行淫。」（13節下） 這是異教的陋習，每一個女子在一生中至少一次要去賣淫，將得着的代價獻給神明。這種妓女的行爲是在以色列中絕對禁止的，如果發生在祭司家中，更是罪大惡極的事，不容存在，一旦發現，甚至處以極刑，用火燒死（參閱利廿一９）。所以這裏先知提出的，實在是十分嚴重的事。這種淫風還不止於郊外的山野，可能會帶入城內，進入家中，其惡劣的影響可見一斑。

「你們的女兒淫亂，你們的新婦行淫，我卻不懲罰他們。」（14節上） 據異教的惡俗，女兒出嫁時，在成爲新婦的身分，丈夫的父親先與她有性行爲，摘去她的貞操，爲保持蕃生的能力。所以一個處女是在祭壇邊獻給神明，由公公來執行摘取。[13]這能完全責怪她麼？女子是無辜的，是犧牲者，值得同情與憐憫，神都不忍懲罰她們。但是男的應當負責，該受刑罰。

「因為你們自己離羣與娼妓同居，與妓女一同獻祭。」（14節中） 這裏的娼妓與妓女都是指廟妓，也有人認爲前者是普通的，後者是特殊與敬拜異教僞神有關 。 這種異教的習俗無疑已滲雜在以色列的混合宗教之中（參閱王上十四24，十五12，廿二46；王下廿三７）。這是破壞聖約的條件，爲耶和華所憎惡。他們主動地去

---

[13] Wolff, *Hosea*, 88, 比較約書亞記二章一節起記述的妓女喇合 ， 亦參閱 Meek, *ANET*, 183.

犯淫亂的罪（原文爲自行去作的事，中文譯詞確表達了這個涵義。動詞是Niphal: reflexive idea）。他們與廟妓一同獻祭，喫祭物，作爲敬拜的舉動。

「這無知的民必致傾倒。」（14節下） 這句話是箴言，是智慧文學的格調（參閱箴十8、10）。他們是無知的民，他們因無知識而滅亡（四6）。淫心使他們失去理性（11節），最後必無法逃脫厄運，完全傾倒毀滅。人民的無知，不會分辨，以致隨從異端，是他們自己的錯謬，也是祭司無法推諉的責任。

「以色列阿，你雖然行淫，猶大卻不可犯罪。」（15節上） 北國已經犯了邪淫的罪，無可救藥了，難道南國猶大仍有機會悔改嗎？事實上，在先知的心目中，以色列與猶大都同樣在審判之下（五10、12—14，六4）。他們二者也有同樣的盼望（二2）。有的經學家認爲後一句話以後在以色列敗亡之後，專對南國講的，希望他們不蹈覆轍，但是在下半節，吉甲是在北國，伯亞文可能也指北國的伯特利。這兩地在北國有中心的聖所。可見全部是對北國說的。有人以爲這裏提出猶大，是帶有譏刺的語氣。北國已經墮落，無法逃罪，南國又怎會避免呢？他們也不比以色列好。[14]如果這是諷刺的話，爲甚麼用勸勉的詞句呢？在以下的半節也是連續有三個命令詞。

「不要往吉甲去，不要上到伯亞文，也不要指着永生的耶和華起誓。」（15節下） 吉甲是在約但河東重要的中心聖所（參閱書四19）。伯亞文大概是伯特利。吉甲和伯特利是兩大中心聖所之地，是耶羅波安建立的（王上十六28—32）。伯特利甚至成爲王的聖所（摩七13）。那聖所是官方設置的，先知何西阿又怎可禁止呢？參考伯特利一名的原意，應爲「神的殿」，現在成爲「罪惡之所」（伯亞文的意譯），或可稱爲偶像廟，是神所憎惡的。伯亞文其名在此處之外，又出現在五章八節及十章五節。「亞文」可有不同的譯詞，在阿摩司書五章五節爲「烏有」。這可能指哀慟的嘆息，爲拜偶像的一種禮儀，[15]有人認爲這字指富有的人家。[16]伯亞文若指伯特利，可能與基列一樣，是作孽之人的城（六8）。

[14] James Luther Mays. *Hosea*, 77.

往…去，上到…都可能指他們朝聖的行動，是膜拜偶像，信奉異教的罪惡。他們不可再褻瀆神了。指着永生的耶和華起誓，確是有褻瀆的危險。這是妄稱耶和華的名，他們明明去敬拜巴力，怎可提說耶和華呢？凡不誠實的，不可起誓，因爲這是褻瀆的行爲。

「以色列倔強，猶如倔強的母牛。」（16節上） 以色列始終不肯回頭離開巴力的祭壇。他們不聽勸說（6、14節），不僅頑固不化，而且剛愎自用，失去了馴良的心（參閱十11），不肯負軛。「倔强」確可譯作「頑梗悖逆」（申廿一20），應處以極刑。所以以色列人必須受神的懲治。耶利米說出以法蓮悲嘆的話：「你責罰我，我便受責罰，像不慣負軛的牛犢一樣。求你使我回轉，我便回轉，因爲你耶和華是我的神。」（耶卅一18）

「現在耶和華要放他們，如同放羊羔在寬闊之地。」（16節下） 這種中文譯詞似是指神的眷顧，牧養他們，使他們在寬闊之地享受安息與飽足。但是看上下文，卻完全是反面的意思。耶和華放他們，可能不是指牧放，而是驅散他們，正如撒迦利亞書七章十四節，神必以旋風吹散他們到素不認識的萬國中。「牧放」也許可譯爲「管轄」，[17]有的改爲問句：「現在耶和華還會再牧放他們?」表明含有否定的答案，[18]神是不會再牧養他們了。

[15] H. W. Hertzberg, *Die Bücher Joshua, Richter, Ruth, ATD*, 9, 155.

[16] Van Gelderen and W. H. Gispen, *Het Boek Hosea, COT*, 122

[17] Andersen and Freedman *Hosea*, 377.

[18] Wolff, *Hosea*, 72.

至於寬闊之地，也可解釋爲荒廢的野地，是「放牛之處，爲羊踐踏之地」（賽七25），那不是牧野的草原。有人甚至描述爲空曠之地，指陰間的境地。[19]這裏是否有這樣的涵義，無法臆斷。但是將他們放在侈大的荒野，似乎是接續上文的思想。當然這不是神的初衷，耶和華願意成爲以色列的牧者(參閱詩廿三篇及結卅四章）。

「以法蓮親近偶像，任憑他吧！」（17節） 以法蓮與偶像相連，因「親近」原意是關連，原是航海船隻組隊相護的用意。[20]這字是被動的分詞，似乎强調以法蓮是受制於偶像的虛妄之中。「偶像」是多數字，不僅是多種的偶像，也指不同的偶像。他們不僅拜牛犢（八4起，十三2，十四9），也敬奉家中的神像（三4）及其他的木偶（四12）。以法蓮是統指北國以色列。以法蓮山地也是先知何西阿的家鄉，他的信息必在那地傳出的。

「任憑他吧！」神似乎完全放棄他們，任憑他們剛硬不肯回頭（參閱出卅二10）。七十士譯本的希臘文譯詞：他必自趨毀滅之途，在意思上更清楚。

「他們所喝的已經發酸。」（18節上） 這是描述他們醉酒的情形，他們在一些醉酒的人羣之中，「發酸」原意是「過度」，他們喝得太多，使酒發酸嗎？但是他們在這樣放蕩的行爲中，酒與色必連在一起，發酸有人譯爲「轉離」，神離棄他們。[21]

「他們時常行淫，他們的官長最愛羞恥的事。」（18節下） 他們在醉酒中，行淫亂的禮儀，敬奉偶像，就更加愚妄了。這些官長是指宗教的領袖，更强調祭司羣。他們也作這樣羞恥的事。有人也隨從七十士譯詞，將榮耀變爲羞辱，他們不要耶和華，反愛巴

[19] M. Dahood, *Psalms 1:1–50* 111.

[20] W. F. Albright, "The Role of the Canaanites in the History of Civilization" in *The Bible and the Ancient Near East*, 1965, 482–483. n. 80.

[21] Andersen and Freedman, *Hosea*, 879.

力，與第七節下相同。[22]

「風把他們裹在翅膀裏，」（19節上） 風可作兩方面解釋，或指淫心，使他們隨之失落。或指旋風，將他們捲入其中，隨之消散。這些異教之風使他們飄動，完全失去方向，被吹散了。

「他們因所獻的祭必致蒙羞。」（19節下） 他們向偶像獻的祭本身就是可恥的事，帶給他們的也是蒙羞的遭遇。先知最大的失望，是人民無法擺脫祭司惡劣的影響，使他們完全陷在罪中。

在本章內，先知極力勸阻祭司與人民，不可再受異教敬拜的影響。他特別針對祭司，因爲祭司不忠於神的囑託，沒有善於教導，將神的訓誨埋沒了，人們就不認識耶和華。祭司的罪必導致他自己的家人遭神棄絕（6節）。

先知以傳信者的身分宣告神的眞理，好似在城門口法庭的情景，先知的指控，是祭司的淫心與淫行。祭司是被告（4—14節），人民是受害者（6節上、8節、12節上、13節下、15節等）。

在控告的言詞中，指出祭司基本的罪行，他們的訓誨錯誤（12節），敬拜獻祭的事虛妄，以及以淫亂的禮儀來得蕃生的能力（7、10、13節等）。他們必喪失祭司尊貴的職分。[23]他們仍敬拜耶和華，但也信奉巴力，將宗教混合，甚至妄稱耶和華的聖名。

先知爲人民哀慟，因爲宗教的領袖誤導他們，引他們走入歧途，既沒有耶和華的知識，也受慫恿去拜巴力，在敬拜方面錯謬，進而縱慾，以淫行取代敬虔（8、11、13節）。以色列的男子似乎應負更大的責任，無助的女子尚情有可原，但他們都偏邪淫亂，令神痛心。

[22] J. Zolli, "Hosea 4:17–18," *ZAW* 56 (1938) 175.

[23] A. Neher, *L'essence du prophetisme*, 1955, 296.

他們的罪已經越陷越深，無法自拔（11、19節），因爲他們的淫心已使他們不能回轉，沒有意志力足以挽回。他們不明白神原有的眞理，又怎麼可以了解現在啟示的話語呢？神的愛雖可使他們轉離罪惡（二8、16、21，三5）。但現在的情況有希望嗎？他們棄掉耶和華的知識，怎能逃避神的刑罰呢？他們所遭受的，只有羞辱。

關於祭司的失敗，他們引領人民走向異教的邪途，以後在瑪拉基書也有詳盡的論述。在該書二章一至九節，先知特別强調神與利未人所立的約（4、8節）。神對利未人祭司有特別的託付，要他們忠心傳講信息，與神同行，使多人回頭離開罪孽（6節）。這顯然與申命記三十三章八至十一節相似，謹守聖約，遵行主話，教導以色列人歸正。但是瑪拉基顯然也受何西阿極大的影響，認爲祭司責任的重大，不可危害衆人。

先知何西阿宣講神的話，卻被祭司拒絕了，人民受他們的影響，也輕忽神。這也是主耶穌的話（參閱約十一47起；以及可十五11起）。使徒保羅特別提出信徒應該防備異教的迷惑，不可容讓假師傅的謬論：「你們與不信的原不相配…基督與彼列有甚麼相和呢？神的殿與偶像有甚麼相同呢？」（林後六14起）使徒約翰也勸戒信徒不可隨從虛謊，要自守，遠避偶像（約壹二18起，五21）。

(三) 首領的失敗（五1—7）

五章一至七節是一個很分明的段落。從時間來說，不會距離前一章太久，因爲所指責的相似，淫亂的罪（3節）與四章十、十八節一樣。四節的「淫心」，也是重複四章十二節的話。「他們不認識神」是與四章六節相同。五節他們因罪孽跌倒，與四章五節也相似。在六七節的異教禮儀，可說重述四章十三節起的話。宗教領袖的錯謬以及誤遭引導的人民，在一至三節所敍述的，正是四章六節

及十四節提說的。但是在第五章，祭司與人民不再分開，卻完全相提並論。第七節所宣判的罪案及刑罰，是在第二章九至十三節提到的。

本段的開端（1—3節），是耶和華的言詞，以第一人稱「我」。從第四至七節，語氣也改爲先知的。在整個信息中，都是促使聽衆眞實悔改，重視神的公義。

有人以爲第一、二節是在敍利亞與北國聯盟攻擊南國的時期（通常稱之爲 Syro-Ephraimitic War，在主前七三四年，因爲南國不敢與他們聯合反對亞述的强權）。第二節的米斯巴與他泊山原是政治的要地，以後都爲亞述的提革拉毘列色三世所併吞。但是第三節以下的論述，仍是相連的，因爲他們的罪行必有更大的禍患。[1]

「祭司阿，要聽我的話。以色列阿，要留心聽。王家阿，要側耳而聽，審判要臨到你們。」（五1上） 這是三重的呼召，足見嚴重的口吻了。古時的歌唱常有雙重的呼召（如創四23；士五3）。智慧者施教也有這樣雷同的呼召（箴七24；詩四十九2；賽廿八23；申卅二1）。在教導律法時也以這樣方式開始（箴四1；伯十三6，卅三1、31，卅四2、16；賽四十九1，五十一4）。這也是先知言詞的開場白（賽一2、10，卅二9；彌一2；耶十三5；珥一2）。這裏主要的話是審判，是說明神的公義。但是三重的呼召卻不尋常，與一般雙重呼召見證人的（Zweizeugenuf）不同。[2]

三重的呼召是對祭司、官長與百姓。但是以色列家是在祭司與王家中間，似乎不是一般的常例。以色列家與王家可能併在一起，

---

[1] A. Alt, "Hosea 5:8–6:6 Ein Krieg und Seine Folgen in prophetischer Beleuchtung," *Kleine Schriften* 2, 187, n. 1.

[2] Wolff, *Hosea*, 97.

成爲以色列家的首領。如果這樣解釋，這就成爲雙重的呼召，對祭司或宗教領袖，對王家或政治領袖。他們既居在領導的地位，必須切實負責。有人仍將這三項分開，先是祭司，再是以色列的官長，最後王家最高的領導階層，從宗教到司法行政，都應接受神公義的審判。

「因你們在米斯巴如網羅，在他泊山如鋪張的網。」（1節）他們好像捕鳥的網羅，或鋪張的網爲捕捉野獸。他們爲自己的利益，剝奪人們的生命與自由。雖然這裏並未具體說明他們捕捉的是誰，在九章八節，特別描寫先知成爲這樣的網羅，他們捕捉的是無知的小民。

米斯巴可能是一個保障，離耶路撒冷北部九哩；是南國的邊境。[3] 有人認爲此處是指便雅憫的米斯巴。[4] 考古學家發現該地有異教的廟宇，可能爲米斯巴的網羅。[5] 也有認爲這是基列的米斯巴，[6] 但在河東的地點不大可能，何西阿主要是指約但河西的地區。

他泊山在耶斯列平原的東北邊，高聳一千五百呎，是敬拜之地，可能也受異教的影響。[7]

---

[3] 參閱 A. Alt, "Neue Erwägungen Über die Lage von Mizpa, Ataroth, Beeroth und Gibeon," *ZDPV*, 69, (1953) 1ff. A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches*, 1953, 97.

[4] F. M. Abel, *Geographie de la Palestine*, 2, 1938, 388f.

[5] J. Hempel, "Chronik," *ZAW* 53(1935), 302, C. C. McCown–J. C. Wampler, *Teilen-nasbeh excavated under the direction of the late William Frederie Bade I*, 1947, 8.

[6] 參閱 N. Glueck, *Explanations in Eastern Palestine, 4, AASOR*, 25–28 (1951) 100ff. M. Noth, "Lehrkursus 1956, " *ZDPV* 73(1957) 32f.

[7] M. Noth, *The Old Testament World*, tr. V. Gruhn, 1966, 20, 28. H. W. Hertzberg, "Die Melkisedeq-Traditionen," *JPOS* *(1928) 174–76. J. Boehmer, "Der Name Tabor," *ZS*, 7 (1929) 161–69.

由於下一節「悖逆」一詞與「什亭」的字相近，又有「極深」可作深坑，所以有些譯作「什亭的深坑」，與上述的兩處相連。深坑也是爲捕獸的陷阱，而什亭又是在耶羅波安二世時北國的領土，是在河東，與耶利哥城遙遙相對，也是政治的重鎮。[8]

這些宗教與政治領袖將人民誤導至歧途，好似將他們當鳥獸一樣捕捉、宰殺，使他們陷入罪裏，好似掉在陷坑，無法自拔，落在異教的迷信之中。

「這些悖逆的人，肆行殺戮，罪孽極深，我卻斥責他們眾人。」（2節） 這些悖逆的人是信奉偶像的，他們殺戮祭牲，敬奉異教的神，也殺戮幼童作爲人祭，有極深之罪孽。

「斥責」原指父親管教兒女，是教育的過程，要使他們重新順服（申四36，八5起，廿一18；箴四1起，十九18），如果看以上的經文，他們所行的使他們不能歸向神（4節），以後祂轉去離開他們（6節）。神不僅斥責他們，而且會完全的離開他們。這裏的用字是被動的分詞，似乎祂是被迫要離去，以後祂果眞離開了。這句話可能的譯詞爲：我就不得已逐漸地離去了。[9]

「以法蓮為我所知，以色列不能向我隱藏。」（3節上） 在原意上強調「我」，唯獨我，深知以法蓮的情況。以色列與以法蓮是同義字，都指北國。以色列的情況也隱藏不住。那些假先知祭司可以哄騙百姓，在神面前是無法逃避的。那是他們邪淫的罪。

「以法蓮哪，現在你行淫了，以色列被玷污了。」（3節下）

---

[8] 這樣譯法爲 Wolff, *Hosea*, 94 所主張。關於什亭的地理可參閱 M. Noth, "Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes III: Die Nachbarn der israelitischen Stämme im Ostjordanlahde," *ZDPV*, 68(1951) 49f. *Aufsätze zur biblischen Landes–und Altertumskunde* 1, 1971, 474f.

[9] Andersen and Freedman, *Hosea*, 389.

從動詞的涵義來看，邪淫是以法蓮人自動去干犯的。以色列被玷汚，是受了異教的錯謬引誘，自甘墮落，而遭玷汚，那是拜偶像而干犯淫亂的罪。他們犯了罪，自己無法擺脫出來。

「他們所行的使他們不能歸向神，因有淫心在他們裏面，他們也不認識耶和華。」（4節） 他們所行的，是指祭司的行爲（四9，五2）。他們的淫心在四章十二節也經提說。祭司棄掉知識（四6），他們不認識耶和華。所以他們再沒有可能歸向神。因爲他們信奉異教太久，汚穢日深，又怎麼會蒙救贖，再得潔淨呢？他們無法回轉，就不能認識神，與神的關係也不能再維持了。

「以色列的驕傲當面見證自己。」（5節上） 以色列不是以信奉耶和華爲驕傲的事，他們只以自己可用禮儀建立他們的信念，以爲完全安穩。這種過分自信，而不肯倚靠神的心，無疑成爲自我控訴的事。他們敬拜巴力，也自定己罪。所以在受害的時候，當自己的面提出控訴，見證自己的不是。這句話在七章十節，曾重複提起。

在那鴻書二章二節提到雅各的榮華，以色列的榮華，也都是指着他們妄自尊大的驕傲。耶和華實在憎惡他們這樣的態度（摩六8，八7）。驕傲、自以爲義的態度是罪，以致跌倒受罰。

「故此以色列和以法蓮必因自己的罪孽跌倒，猶大也必與他們一同跌倒。」（5節下） 在第三節，以法蓮與以色列。在這裏，以色列與以法蓮。這二者應是同義字。在次序更換是否有特別的意義呢？有人認爲以色列是指基列（河東），而以法蓮則指河西方面。[10]這是很合理的解釋。然後還有猶大，雖然猶大還是以後的事，卻也在這裏提到了。

四章五節祭司與先知跌倒，在這裏是指一般人跌倒。他們都好

[10] Andersen and Freedman, *Hosea*, 393.

似跌入在陷阱一樣，無法自拔。

「他們必牽着牛羊去尋求耶和華，卻尋不見，他已經轉去離開他們。」（六節） 他們牽着牛羊去獻祭，爲自己贖罪，原是正當的。但是他們將耶和華當作巴力，以異教獻祭的方式，就犯了嚴重的錯誤。這樣尋求耶和華，怎能尋見呢？神不能向不潔的民施恩。在他們需要時，才發現神離開他們。

尋求與尋見，不是從耶利米（五1，廿九13）及申命記（四29）開始，而是何西阿的重點（二9，五6；參照摩八12）。現在他們尋求，卻尋不見，耶和華不是巴力那樣有時似乎不是可以尋見的，其實巴力根本是不存在的。耶和華卻有意離開他們，因爲他們先離棄耶和華。他們仍在異教的聖所（四15），神怎可與他們同在呢？

「他們向耶和華行事詭詐，生了私子。」（七節上） 他們對耶和華不忠貞，好似一個不貞的妻子，秘密與人通姦。耶利米書三章二十節：「以色列家，你們向我行詭詐，眞像妻子行詭詐，離開她丈夫一樣。」她的兒子表面是丈夫生的，其實是私生子，她卻欺騙着丈夫。但是以色列人不忠，可這樣欺騙神嗎？

「到了月朔，他們與他們的地業必被吞滅。」（7節下） 月朔大概是指新年，在這節期信奉巴力的必大事慶祝，大喫大喝。所以他們所喫的，必遭刑罰，他們的地業就那樣被吞喫。月朔可能是有十分淫穢的禮儀舉動，因爲那是狂歡的節期。[11]月朔也可能是獻人祭的時候，[12]那些私生子必在那時被焚，[13]地業原是耶和華所賜

[11] G. Boström, *Proverbiastudien*, 124.

[12] O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen*, 1935.

[13] L. Rost, "Erwagungen zu Hos. 4:13f.," in *Festschrift Alfred Bertholet*, eds. W. Baumgartner, O. Eissfeldt, K. Elliger, L. Rost, 1950,451–60.

的，那是可以世世代代相傳的。但是私子怎可繼承呢？他們若不死於獻祭，也必遭耶和華所憎惡。以色列人原有的地業也必被吞滅，神不會再給予甚麼保障。

所以在月朔他們最歡樂的時節，成爲神降禍的日子。也有人解釋：在一個月之內（月朔代表一個月的時間），一切地業都全部吞滅，當然一切出產也都滅盡，因爲迦南異教是遭咒詛的。以色列將大地視爲巴力的權勢，這樣的迷信必須完全破除。唯有主耶和華是自然的主宰。祂降下的災包括自然的一切。

(四) 政治的腐敗（五8—11）

「你們當在基比亞吹角，在拉瑪吹號，在伯亞文吹出大聲說：」（8節） 這裏開始另一分段，是呼喚的方式，好似在四章一節與五章一節一樣，促使人注意。從八節至十一節論以法蓮與猶大政治的實況，在十三節有關國際的情勢。十二節以及十四、十五節論耶和華與以色列的關係。關鍵性的經文是十三節，論以法蓮的疾病無法醫治，這段除八節及十一節外，都是用第一人稱「我」。主對以色列人有十分焦急的情懷。以警告起始，繼續予以指責，卻願望着他們悔改，來歸向神。

吹角，是以羊角爲號角，爲向公衆宣布，或招聚他們，或給予警戒，或宣告戰爭（參閱耶五十—27）。吹角是在基比亞，方向是對着北部。基比亞在耶路撒冷以北三哩，拉瑪在耶城以北五哩，而伯亞文（或伯特利）在耶京以北十一哩。這是在南方向北方所發出的警告。從南部耶路撒冷的山路，通往以法蓮北部的地區，在南方的北端是便雅憫，常受戰爭的威脅，可從約書亞從事的戰役中看出來（參閱書十八21—28）。[14]

[14] M. Noth, Josua, *HAT*, 1, 7, 1953, 111f.

吹號是吹奏祭司用的銀號，原是用於禮儀的。「吹出大聲」原意爲大聲的呼號，原是在軍隊中的召集令。這些都爲喚起大衆注意，也是十分緊急的呼召。

「便雅憫哪，有仇敵在你後頭。」（8節下） 「有仇敵」是中文譯詞加上的。甚麼「在你後頭」呢？士師記五章十四節有同樣的字句：「便雅憫跟隨你」。那時女士師底波拉領導以色列軍隊出戰，各支派依次排列。所以這可能是軍隊所用的戰略術語：「便雅憫殿後。」有的譯爲「便雅憫的跟隨者在後面。」也有譯爲「便雅憫哪，我們在後面支援！」[15]

從七十士譯本的用詞看，在後面的是可驚懼的，似指在後頭來的仇敵，中文譯詞是根據這種解釋的。有人譯爲：「便雅憫阿，在你後頭來了！」[16]「危險越來越從後面湧上來，很靠近了。」[17]

「在責罰的日子，以法蓮必變為荒場。」（9節上） 「責罰」可譯爲「管教」，這個用詞在其他經文中出現不多，只在列王記下十九章三節（賽卅七3也都譯爲責罰的日子），詩篇一四九篇七節譯爲「刑罰」。這是指耶和華的日子，[18]以法蓮是戰場，也全部被毀，變爲荒場。

「我在以色列支派中，指示將來必成的事。」（9節下） 以色列支派是指以色列全民，並非只指北國。何西阿可能避免「以色列」這用詞只指北國。如果他指北國，多用以法蓮與撒瑪利亞。撒瑪利亞是北國的京城（七1）。以法蓮往往是與猶大對比（五11，

[15] Andersen and Freedman, *Hosea*, 406.

[16] M. Buber, *Bücher der Kündigung*, 1958.

[17] C. von Orelli, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, 1908 爲 Wolff,*Hosea*,104 引用。

[18] L. Koehler,*Old Testament Theology*, 1957, 221f.

七8、11）。神要指示將來必成的事。這裏神還不僅指示，而是宣告，神所宣告的事必定成就。這事是指聖約（參閱賽五十五3），以聖約的要求，促使以色列人正視，不容忽略。所以在上一節的警告，至本節審判的宣告，前後連貫。

「猶大的首領如同挪移地界的人。」（10節上） 猶大的首領似指軍隊的首領，他們所行的是罪惡，如同罪犯一般。挪移地界是極大的罪惡（參閱申十九14），必受咒詛（申廿七17）。這是侵犯別人的權益，干犯社會的公義道德的。地業是神所賜的，不可任意侵犯，猶大與以色列同爲神的子民，卻常爭戰搶奪，挪移地界，爲耶和華所憎惡。

「我必將忿怒倒在他們身上如水一般。」（10節下） 神的忿怒傾倒下來，好似山洪一般。在巴勒斯坦冬雨之後，遍地都有積水，但山洪沖下，更加激烈，也有極大毀滅的力量，無可收拾。這裏所描述的，神忿怒的審判，也是這樣可怕。在原文有冠詞，似指特殊的水流，有人參照阿摩司書五章八節的海水（九6），海水沖上陸地，成爲洪水之災。[19]但這裏是否不僅海洋，也包括大地與高空，是指全地與整個的世界，因爲神的審判是遍地的，好似洪水泛濫，到處成災，無一角落不受災害的。

「以法蓮因樂從人的命令，就受欺壓，被審判壓碎。」（11節） 這裏以法蓮去隨從外邦人的事，是虛無的。這是七十士譯本希臘文的用詞，是指各偶像而言？因此有人推測是大馬色的亞蘭人，因爲以色列北國的比加王曾隨從敍利亞王攻打亞述，以後招致亞述的侵略，終被壓碎。有人認爲這是指埃及，因爲七章十一、十六節明指埃及。

以色列受欺壓是外邦的侵略，被審判壓碎，是神所施的公義。

[19] Andersen and Freedman, *Hosea*, 408.

但是希臘文譯詞將動詞改爲主動，而非被動。「以法蓮欺壓人，將公義踐踏。」審判可譯爲公義，[20]這樣的涵義也有可能。欺壓可能專指挪移地界的事。但是如果是被動語氣，他們被審判壓碎，是他們的罪所應得的。神不能搭救他們，他們就恆常地在異族的控制之下。

經學家研究「命令」一詞是指異族的控制，似不甚合理，所以才向七十士譯本尋求其他的涵義，但是將這字改爲「虛無」仍有牽强之處。有人將這字作爲污穢，或因醉酒而嘔吐（參閱賽廿八8）。這樣就指以法蓮不行正路，而堅持走在污穢的道途上。[21]這污穢也可指愚昧或狂妄（參閱何九7）。以法蓮隨從虛妄愚昧的事，終受審判，無法逃脫。

「我使以法蓮如蟲蛀之物，」（12節上） 以法蓮若倚靠外邦人，投靠敍利亞或埃及，後果必不堪設想。當神放棄他們，他們必趨毀滅。「蟲蛀」在約伯記十三章二十八節描述約伯自身的衰弱，如被蟲蛀蝕的衣服一樣。但是有人認爲蟲只能蛀物，不能害人，所以用蟲蛀之物來描寫人究竟不足。於是更改爲潰爛，如膿疱一般。這樣就配合下一節以法蓮的病患。[22]

「使猶大家如朽爛之木。」（12節下） 朽爛也常指人體中骨骼的腐蝕，如哈巴谷書三章十六節：「骨中朽爛」，箴言書中也有類似的說法（十二4，十四30）。但是朽木與蛀物仍不失爲活潑的描述。從物質的腐蝕喻爲人身的損傷，再說明選民的敗落。以法蓮與猶大都日漸衰敗，承受罪惡的後果，是他們自作自受的，都因他

[20] Wolff, *Hosea*, 104, note C.

[21] Andersen and Freedman, *Hosea*, 409–410.

[22] 參閱 G. R. Driver, "Difficult words in the Hebrew Prophets," *Studies in Old Testament Prophecy*, 1950, 66f. Wolff, *Hosea*, 104, Note f.

們的罪惡所導致。

「以法蓮見自己有病，猶大見自己有傷。」（13節上） 病患專指損傷與瘡疱，以法蓮北國已失去濱海平原，連河東與加利利地區也保不住。猶大因敍利亞與北國聯盟攻擊，受傷不輕，他們都各自有嚴重的病患。但他們又怎麼可以得着醫治呢？

「他們就打發人往亞述去見耶雷布王，他卻不能醫治你們，不能治好你們的傷。」（13節下） 耶雷布王在此處及十章六節，始終無法確定是那個王。這名並未出現在亞述史記，必是一個別號。有人認爲是提革拉毘列色三世。音譯似是最佳的譯法，耶雷布原意或爲維護的王。[23]他顯然無法幫助他們，除耶和華以外，誰也無力來醫治他們。

「我必向以法蓮如獅子，向猶大家如少壯獅子。我必撕裂而去，我要奪去，無人搭救。」（14節） 獅子是最兇暴的動物（士十四18；箴三十30）。有時描寫侵略者兇暴如獅子（鴻二11—13），神審判時也如獅子那麼兇狠。在舊約中獅子有不同的用詞：㈠耶利米哀歌三章十節；㈡以賽亞書三十一章四節與何西阿書十一章十節；阿摩司書三章八節；㈢何西阿書五章十四節，十三章七節；㈣何西阿書五章十四節；以賽亞書三十一章四節；耶利米書二十五章三十八節；以及㈤何西阿書十三章八節。

無人能夠搭救，將他從神審判的手裏奪回。神的力量是人無可抗拒也不能抵禦的。何西阿描繪忿怒的神好似猛獸。阿摩司說神的聲音，好似吼叫的獅子（一2，三8）。

何西阿宣告神的審判，實際上有相反的涵義，說明神公義的拯救。神的公義使祂施行審判，也使祂施行拯救。耶和華是唯一的救

[23] E. M. Good, "Hosea 5:8–6:6:An Alternative to Alt," *JBL*, 85, 277–278, H. L. Ginsberg, *Hosea*, Columns 1010–1024, in *Encyclopedia Judaica*, 8.

贖主（參閱二10下）。

「我要回到原處，等他們自覺有罪，尋求我面。」（15節上）這裏仍以猛獅爲例，當獅子撕裂牛羊之後，再回到洞穴隱藏起來。可能這裏特別提起迦南地異教的神話，提到失踪的神明。但是耶和華不必失踪，神離開他們，回到聖所。他們要尋找祂，必須誠心實意來敬拜。他們若只以禮儀的方法，牽着牛羊去尋求，無法尋見，耶和華早已離去了（5節）。他們必須誠心承認自己的罪。

「他們在急難的時候，必切切尋求我。」（15節下） 在急難的時候，他們的驕傲就消失了。所以管教的目的不是破壞性的，而是促使他們謙卑回頭。認罪是必須的，眞實的悔改帶給他們切切尋求的心。這裏的「尋求」不再是禮儀的，而是心意的，才可尋見主。急難使人尋求主，也在詩篇中屢次提及（六十三2，七十八34）。

在整段信息中，宣布責罰的日子，使以色列人肯眞心恆切地歸向神。

(六) 歸向耶和華（六1—3）

六章一至三節爲懺悔的詩章，是先知爲悔罪者所作的，或者是祭司爲敬拜者所預備的詠詞，使他們可在禮儀時表達他們悔罪的心意。這是繼續五章十五節的信息，要切切尋見神，神必再向他們出現。

這首詩章的句子雖然長短不一，但都有對句相映。前三節的詩句是以法蓮與猶大的話，後四節（4—6節）是耶和華答覆的話，有相當均衡的形式與涵義，構成秀麗的詩韻。在開端並無先知的引言，卻有哀歌的格調，認罪的語句，並互爲勉勵的言詞。

「來吧！我們歸向耶和華。」（1節上） 這是一項驚嘆的宣告，在開端引人注意。讓我們歸向耶和華，是一項互勉語，大家一

起同心起來，切切尋求神。有人將「歸向」作爲目的的涵義：「來吧！這樣我們可來歸向神。」[1]

「歸向」或歸回，是回心轉意切實悔改。人生本來完全背道而馳，現在完全扭轉，來向着神。這是何西阿書的鑰字之一，在二章七節，三章五節，五章四節重複。也是今後所期望的，以色列人必須歸回，來尋找神，尋求祂（五章十五節）。

「他撕裂我們，也必醫治；他打傷我們，也必纏裹。」（1節下） 這句話可冠以「雖然」，雖然神施刑罰，終久必醫治他們。神的審判好似猛獸一般，損傷人們。但神的公義中仍有慈愛的成分，祂必使他們恢復健康。撕裂是野獸對掠物的行動，用爪牙損傷（申卅三20；伯十六9，十八4）。通常野獸先弄死小動物，再撕開來吞喫。但是耶和華的刑罰，決不將人們置於死地，何況祂的目的不是毀壞，而是醫治。祂打傷，不會使人受了致命傷，而是要在傷處纏裹，使人完全得着痊癒。

這裏有四項動作：撕裂、醫治、打傷、纏裹，完全是神自己的動作。這是祂的方法。若不破壞，就沒有改造與創新，神必須作徹底的工作。從第二節的內容來看，這破壞的工作的確相當嚴重，幾乎是置於死地，好像完全除滅，根本沒有恢復的可能，但神有繼續的工作，這工作是奇妙的。

「過兩天必使我們甦醒。」（2節上） 兩天可說是很短的時間，「甦醒」是救活的意思，事實上我們並沒有死亡，只是受了重創，無法再振作，所以祂的生命的恩典與力量使我們重新起來。「甦醒」不是完全「救活」，但是保持我們一直存活着，不致死亡。這是保存性命的意思（參閱民卅一15；書九15；賽七21）。

「第三天他必使我們興起，我們就在他面前得以存活。」（2

[1] J. J. Stamm, "Eine Erwägung zu Hosea 6:1–2," *ZAW* 57(1939) 266–68.

節下） 第三天比兩天長，仍是很短的時間。兩天與三天其實不是論時間，而是運用特殊的文體，所謂同語反覆法（tautological method）。[2] 第三天神使我們從病床起來，好似病重在榻，祂扶持我們（參閱詩四十一3）。古時異教的迷信觀念中，一個人死後三天，靈魂才脫離身體，所以三日之內，若不復活，就永遠死亡。這種說法當然不是此處經文的內容。兩三天的時間究竟是短暫的。

有人以此作爲舊約中一段復活的信息，但是新約作者並未引證此處的經文爲依據。早期教父以爲這是基督復活的豫言。[3] 宗教改革家馬丁路德以何西阿書六章二節爲哥林多前書十五章四節保羅所引用的，加爾文也以教會學的觀點來解釋。[4] 但是新約中找不出顯著的憑證。這兩節經文可指以色列民族從病患損傷而得着醫治復原，必是可信的事，好似以西結書三十七章平原上枯骨得以復活。

有些學者雖不認爲這是指復活說的，卻承認用復活的用語來說明康復的狀況。患病者好似走近陰間的門，所以要從那裏出來，死裏逃生，以一種誇張的語氣，强調當時的危險。[5]

我們就在祂面前得以存活。「在神面前」是蒙福的，得神眷佑的。所以我們得在祂恩惠的面前，享受生命的福分，必得尋見祂的面。

「我們務要認識耶和華，竭力追求認識他。」（3節上） 認

[2] 同上。

[3] 特土良 (Tertullian) 首先倡導這種說法，參閱 Adversus Marcionem, IV, 43.

[4] 參閱 *Corpus Reformatorum*, 42, 320f.

[5] 參閱 A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the thought of Ancient Israel*, 1949, 93–107, S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's worship*, I, 241; J. Hempel, *Gott und Mann im Alten Testament: Studien zum Geschichte der Frömmigkeit, BWANT*, 38, 196–233.

識耶和華是必需的，我們要竭力追求。追求的對象該是耶和華，不是去隨從那些異教的神明（二7）。認識主是敬愛祂也敬畏祂。他們最缺少的是耶和華的知識，現在必需切實地尋求。

「他出現確如晨光，他必臨到我們像甘雨，像滋潤田地的春雨。」（3節下） 祂的出現實際是出來或出發，神在行動中。彌迦書七章九節：祂必領我到光明中，我必得見祂的公義。祂的出現必有光輝，帶着公義的權威。祂的出現確如晨光，好似曙光破曉，那麼眞實與可靠，一定不會看不見的。旭日自東方初升，是多麼耀眼，人必注意的。又有一說，在黎明前，應獻上禱告，那時必蒙神允諾，也是一個美麗的思想。[6]

甘雨也許指秋天入冬的雨，春雨使地面滋潤，可以種植蔬菓穀物。但這決不是指迦南宗教中大地回春時的敬拜。耶和華是自然的主宰，祂賜雨水，使大地滋生與繁榮。祂的祝福是使人物質豐富，沒有匱乏。這裏還不只是物質的，更是心靈的，使人們被神的恩典潤澤與滋生。

有了秋雨春雨，必有五穀、新酒與油（申十一14；耶五24；珥二23），應當快樂。

（七） 審判的施行（六4—6）

從四至六節，耶和華對以色列悔罪呼籲的回應。先知是爲神發言，以第一人稱向猶大與以色列說話：你們。論民族整體是用「他們」，所敍述的是過去的歷史。第四節指出他們沒有信守聖約。第五節說明先知對待他們背約的罪。第六節重申以色列與耶和華的聖約的關係。

在前文（1—3節），先知已經呼籲以色列人悔改歸向神，好

[6] 參閱 M. Dahood, *Psalms*, II, 1968, 54–55.

似祭司在禮儀中所宣稱的。他們的祈禱該被神應允，他們所期望的是救恩的聖言（Oracle of Salvation），由先知作正面肯定的答覆。[7] 但是這裏的回應似乎是反面的。在答案的開端有一個問題，神好似並不認爲以色列有眞實的悔改。

「主說以法蓮哪，我可向你怎樣行呢？猶大阿，我可向你怎樣作呢？」（4節上） 主自己在掙扎中，祂一方面有慈憐的同情，一方面卻有公義的忿怒。祂向以色列人說話，實際上是對自己說，祂不知道怎樣下手，祂不想審判，而要拯救，然而以色列人仍未切實歸正。十一章八節也反映神類似的情懷：「以法蓮哪，我怎能捨棄你？以色列阿，我怎能棄絕你？」

以法蓮與猶大是整個以色列民族，是神所揀選的。神與他們的關係，是建築在聖約的基礎上。

「因為你們的良善，如同早晨的雲霧，又如速散的甘露。」（4節下） 良善或可譯作「信實」，是聖約的義務。以色列必須恆久地信守神的約，不可只是一時敷衍塞責的應付。這一用詞也可譯爲眞誠或熱心，他們對耶和華也必這樣忠心與熱忱。神對以色列是信實的，以色列怎可失信？

當晨光出現的時候，雲霧就消散了。神的出現確如晨光，而以色列怎可像早晨的雲霧呢？甘露也是霧水所形成的，隨着陽光的照耀就迅速地散失。「速散」或可譯爲匆促地消逝。這些都不夠實際，沒有充實的內容，只是短暫的存在，很快就不見了（參閱雅四14）。[8]

「因此，我藉先知砍伐他們，以我口中的話殺戮他們。」（5

[7] J. Begrich, "Das priesterliche Heilsorakel," *ZAW*, 52(1934), 81–92.

[8] R. B. Y. Scott, "Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament," *ZAW* 64 (1952), 21,24.

節上） 這裏的先知是指那些人呢？在十二章十三節：「耶和華藉先知領以色列從埃及上來，以色列也藉先知而得保存。」那是指摩西與撒母耳。從何西阿提到耶斯列的歷史往事，是在亞哈的時代（參閱一4）。先知以利亞與以利沙必在他的心目中，他們曾仗義直言，成爲當代有力的見證人（參閱王上十九章起）。何西阿對他當代的先知如阿摩司、彌迦，與以賽亞究竟有多少認識，就很難臆斷了。但先知的話確有功效（賽五十五11）。神口中的話是給予生命的（參閱賽十一4），但這裏神口中的話卻使人死亡。

「我施行的審判如光發出。」（5節下） 在原文中只是「我的審判」，並無動詞。事實上「審判」也可譯爲「公義」。神的公義必如晨光從幽暗中突破而出，或陽光奪雲而出。神的公義由僕人的口中發出，宣布救恩（賽四十二1）。神的公義在耶和華的日子發出，該是審判與拯救的時候（摩五18—20）。「光」也可譯爲「太陽」，是黎明初升的旭日，成爲復活的清晨，除去死亡的黑夜（弗五14）。詩篇五十六篇十三節：「因爲你救我的命脫離死亡…使我在生命光中行在神面前麼？」似乎是反映這裏的話。

這樣說來，神的砍伐與殺戮不是要除滅，而是要施恩，正如六章一節所敍述的。神的審判如光發出，也是重複三節的話：「他出現確如晨光。」

「我喜愛良善，不喜愛祭祀。」（6節上） 喜愛是神對祭物的悅納，所以是禮儀的用詞。[9] 這一動詞也是完成式，不只指過去或其他時間的因素。這是指永遠的，沒有時間的限制。祭祀並非不重要，但若與信實（良善）比較，就成爲次要的了。「不」字是可能的譯詞，但另一種解釋，可用「不及」、「不如」或「比不

[9] 參閱 R. Rendtorff, "Priesterliche Kulttheologie und Prophetische Kultpolemik," *ThLZ*, 81 (1956) 342.

上」。[10] 祭禮究竟是外表的、形式的、禮儀的，不及內裏的動機，與生活整體的態度。十誡中並無祭禮的條例，可見一斑（這裏所指的是道德十誡，記載在出埃及記二十章及申命記第五章）。

「喜愛認識神，勝於燔祭。」（6節下） 良善（或信實）是立約的關係，是道德倫理的基礎。認識神也是指與神的關係，與神相交。神的話語與作爲使人能夠認識神（二8，四1—6，十一1—3，十三4）。認識神，就是與神相交，在體驗神的時候，有信靠順服的心。燔祭原含有順服的意思，但是在禮儀方面表現還不足夠，更應在內在的屬靈的經歷中。

這裏何西阿特別著重以色列敬拜禮儀與歷史的意義。在眞正的敬拜中，只是敬虔的禮儀是不足的，必須表達歷史的信仰。歷史與敬拜必須相連在一起，祭司重複出埃及的經驗（二15，十一1起），曠野漂泊的經歷（九10，十三5），以及神賜予他們的地業（二10、17）。先知的信息那麼鋒利好似武器，就是要以歷史的信仰警戒他們，因爲以色列民族的歷史是神公義審判的史實。

何西阿屢次提起禮儀的不足。他們指着永生的耶和華起誓，當然是敬拜耶和華（四15）。他們甚至牽着牛羊去尋求耶和華（五6）。但是這樣的敬拜沒有甚麼實際的果效。這種見解也出現在他當代先知的信息中（如摩五21起；賽一12—17；彌六6—8）。甚至詩篇雖以禮儀爲背景，仍有同樣卓越的見解：「你本不喜愛祭物。若喜愛，我就獻上。燔祭你也不喜悅。神所要的祭，就是憂傷的靈…」（詩五十一16、17）。詩篇四十篇六節說：「祭物和禮物你不喜悅，你已經開通我的耳朵。燔祭和贖罪祭，非你所要。」

何西阿可能在心中牢記撒母耳的話（撒上十五22、23）：「耶

[10] 參閱 H. Kruse, "Die'dialektische Negation' als semitisches Idiom," *VT* 4 (1954), 385—400.

和華喜悅燔祭和平安祭，豈如喜悅人聽從他的話呢？聽命勝於獻祭，順從勝於公羊的脂油。悖逆的罪與行邪術的罪相等。頑梗的罪與拜虛神和偶像的罪相同。你既厭棄耶和華的命令，耶和華也厭棄你作王。」何西阿在第四章强調耶和華厭棄祭司，不是君王。「聽命」與「良善」（或信實）似是有相同的涵義。

綜觀本段經文，耶和華的回應未必全是反面的。神知道以色列有沒有眞實悔改。祂也實在希望他們眞的歸向神。但是他們現在仍與神有距離，在觀念方面還沒有達到正確的地步。他們歸向神，不再是禮儀的、外表的，而是眞正發自內心，也有持久信靠依順的決意。

(八) 祭司的罪惡（六7，七2）

六章七節至七章二節再歷數祭司的罪惡。在第四章開始，先知是指責個別的祭司。第五、六章是對祭司羣。在第五章指責祭司忽略公平公正，敬奉偶像。第六章七節起指責他們公然搶劫與兇殺。

六章七至十節是一幅罪行的地圖，從一地至另一地有各樣的罪行。但整篇的言詞至七章七節或至八章一節。在七章二節爲一段落。其中有三個小分段：六章七至九節，六章十節至七章一節上，七章一節下至二節。在罪惡的列表中，有背約、詭詐、作孽、流血、搶劫、兇殺、結黨、迷信、邪淫、偷竊，以及一切的惡行。

「他們卻如亞當背約，」（7節上）「他們」是指以色列公民，好似五章五節以色列、以法蓮及猶大。他們背約，是背棄耶和華的約，必指摩西所諦結的聖約（四6，二18）。他們顯然干犯神的律法（八1），破壞了聖約的關係。所以下文都是背約而遭致一切的罪行。

「亞當」或指最早的始祖，因他的叛逆，破壞了神與人所立的約，被逐出伊甸園。「亞當」也只是「人」，指人類背棄神，而整

個墮落在罪惡之中。亞當的墮落由個體發展至羣體，「罪是從一人入了世界。」（羅五12上）

「亞當」也可按字源譯爲「地土」或「塵埃」。他們將約丟棄，踐踏在塵土。這裏完全描述人們對聖約的輕忽，甚至藐視。[1] 但是在聖經中沒有其他例證可援，是輕蔑的行爲，所以不譯「踐踏」，而作「越過」。他們任意越過聖約，任其在地面上不受注意。[2]

「亞當」是一個地名，記載在約書亞記三章十六節。以色列人過了約但河，看見河水立起成壘，遠至亞當城。亞當城在雅博渡口。可能指以色列人背約，遠在他們早期歷史中過約但河，進駐迦南地的時候。他們的叛逆也在詩篇七十八篇中所描述的。背約最具體的例證是以色列人在巴力毘珥敬拜偶像的事（本書九章十節特別提說）。[3] 這一說法是近代經學家所採用的。

「在境內向我行詭詐。」（7節下） 可見聖約的重點是在關係，以色列與耶和華的關係。「詭詐」似指他們對神的不忠，好似婚姻關係的不貞一樣，以致因邪淫而有私生子（五7）。所以這裏所指的是信奉偶像而爲身心的邪淫。

「詭詐」另一種涵義，是自欺的想法，認爲神不致因他們迷信而懲罰他們。祭司是要負責的，因爲他們只以外表的禮儀，以爲正統的敬拜，是可賄賂自己的良心。他們自欺欺人，使境內的百姓陷

---

[1] D. J. McCarty, "Berît in Old Testament History and Theology," *Biblica*, 53(1972), 110–121. 他根據 Dahood 的說法將「亞當」(Adam) 改爲「地土」(Adamâ).

[2] Andersen and Freedman, *Hosea*, 438 僅作解釋，並未採納這種說法。

[3] 參閱 N. Glueck, "Three Israelite Towns in the Jordan Valley: Zarethan, Succoth, Zaphon," *BASOR*, 90 (1943), 5f. Wolff, *Hosea*, 121.

入罪中還不自覺。

「基列是作孽之人的城，被血沾染。」（8節） 基列在約但河東的北部山區地帶，基列耶琳是在約但河流域的基立溪附近。基列拉末是在基列地區的高原。可能基列拉末是這裏所說的。那地離雅博渡口南端六哩，約但河東十五哩左右。[4] 但是地理環境並沒有給予正確的史實，不知這裏的罪行指那一件特殊的事蹟。

「作孽」是一個普通的用詞，可指任何的罪惡，大概是說以色列人背逆神，而行拜偶像的一切可憎的事，而且也與不道德的行爲有關。作孽也可譯爲詭詐，與上一節所說的可能是相似的。

「被血沾染」，或可譯作「血跡可尋」，流血是指兇殺或戰爭，指他們社會道德方面的惡行，或政治的陰謀，軍事的暴行。如果這是指祭司的，必與獻祭的事有關。有人甚至想像是獻人祭，將兒女經火，獻爲火祭的罪惡（參閱五7）。基列是流血的城，好像以西結書二十二章二、三節流人血的城，這城有流人血的事（結廿四6、9；鴻三1），哈巴谷書二章十二節也有這樣的描寫：「以人血建城，以罪孽立邑的有禍了！」

「強盜成羣，怎樣埋伏殺人。」（9節上） 强盜成羣，埋伏在路邊，爲向行路的人行劫，如果不能滿足他們的貪婪，甚至殺害。現在以他們與祭司並列，可見祭司的罪大惡極了。

「祭司結黨，也照樣在示劍的路上殺戮，行了邪惡。」（9節下） 祭司集團發動某些陰謀的事，可能是政治方面的，這種結黨的行爲，必對宗教與政治有關的事，發起運動。[5]

---

[4] 參閱 M. Noth, "Beiträge zur Geschichte des Ostjordan Landes I," *PJ* 37 (1941) 59 ff. H. W. Wolff, (ed.) *Aufsätze zur biblischen Landes-und AltertunsKunde 1*, 355ff.

[5] M. Noth, "Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen," *AFLNW*,94 (1961): 16, 30.

在示劍的路上，是極不尋常的事。何西阿反對的地方有伯特利、吉甲、米斯巴、他泊，以及撒瑪利亞，因爲那些地方與敬拜偶像有關。但是他從不反對示劍。示劍是與聖約有關連的，是支派聯盟的中心，使以色列民族有整體的合一（參閱王上十二1）。根據申命記二十七章十四節，利未人在那裏供職。可能一般祭司在何西阿的時代是在這宗教傳統的聖地居住，所以他們從城中出來，在路上殺戮衆人，達成他們罪惡的勾當。

這裏的邪惡究竟是指甚麼，似乎無法肯定。可能是因信奉異教而有邪淫的行爲。

「在以色列家我見了可憎的事。」（10節上） 這裏是總括以上的罪行。有的將以色列家，作「神的家」，即音譯出來是伯特利。經文訂正的理由是前幾節都指着地址。其實如果本節重點在於概括的敍述，就沒有修訂的必要了。[6]

可憎的事仍是指敬拜異教的事，不會是政治的事件，因爲前幾節的重點仍在祭司職守的不忠方面。這也必指九節所說的邪惡。

「在以法蓮那裏有淫行，以色列被玷污。」（10節下） 在那裏可能是示劍與亞當城等地，有異教邪淫的禮儀與舉動，所以整個以色列都在這不良之影響之下，失去潔淨的環境，完全被玷污了。

「猶大阿，我使被擄之民歸回的時候，必有為你所命定的收場。」（11節） 這節經文與前面的經文似乎不大銜接。神一直責備以色列的淫行惡事，爲甚麼不也責備猶大呢？提到被擄歸回的事，似乎言之過早。有些經學家以爲這是以後編輯者所附加的，因爲在用字方面是被擄時期的。[7] 這樣的說法只是猜測而已，無法有任何確實的證據。

---

[6] K. Marti, *Das Dodekapropheten*, 1904, Wolff, *Hosea*, 106, Note k.

[7] Wolff, *Hosea*, 123.

猶大卻因以色列北國受嚴責而同受警告。但是這裏是神給予復興的應許。「收場」是收穫，是指末事的，正如耶利米書五十一章三十三節所描述的。當神命定審判的時候，救恩並非是不可能的。神還要使猶大從苦境中轉回（參閱伯四十二10），即使他們被擄，仍可歸回，恢復他們原來的境況。

有些經學家將十一節下與七章一節相連起來。

「我想醫治以色列的時候，以法蓮的罪孽和撒瑪利亞的罪惡，就顯露出來。」（七1上） 醫治與六章十一節的復原是有相同的涵義。以色列人是整體的，猶大的復原歸回，與以法蓮的蒙受醫治，都是神的心意。這是以色列民族歷史的經驗，他們的損傷必得痊癒（參閱五13，六1）。「醫治」在何西阿的用詞中就是赦免的恩典（參閱十四5）。[8] 但是以法蓮的罪孽，好似女子露體一般，十分羞恥。他們還沒有悔改，還不能接受神赦免的恩典。

「他們行事虛謊，內有賊人入室偷竊，外有強盜成羣騷擾。」（1節下） 他們的罪行，是裏面的偷竊，外面公然的搶劫。這是描寫祭司的行爲。他們原在聖殿供職，在內外服事。但是他們的行爲竟然與盜賊無異，以搶奪掠取爲能事。這樣的罪行實在很難想像的，卻是他們的實情。

「他們心裏並不思想我記念他們的一切惡。」（2節上） 他們心裏完全沒有眞實悔改的決意，因爲已經失去屬靈的意識，不認識神，也忘記耶和華在他們歷史中的作爲。他們忽略神的公義，必不能以有罪爲無罪。神不會不顧他們的罪惡，但祂赦免的恩典，也是他們所輕忽的。他們沒有罪愆的感覺，他們也不肯眞實悔改，六章一至三節的悔罪詩，只是一時的呼籲，引不起他們眞實的回應。

「他們所行的現在纏繞他們，都在我面前。」（2節下） 現

[8] J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im AT*, 1940, 81.

在這後果是可悲的，他們的惡行纏繞着他們。正如四章九節，五章四、五節所說的，他們必須承受自己所行的，作繭自縛，他們的行爲好似牢獄的圍牆，四面堵住他們，使他們毫無出路。現在他們轉向神，要敬拜神，站在祂面前。神願意醫治他們。但是看見他們的，只有罪孽與惡行，祂又怎能施恩呢？祂必須看見眞實的悔改。

(九) 社會的頹廢（七3—7）

「他們行惡使君王歡喜，說謊使首領喜樂。」（3節） 這裏所說的是祭司從事政治的陰謀，他們企圖推翻政權，協助政變，使以後當權者達到野心而歡樂。他們用虛謊來迎合首領的歡心，卻忘記眞正勸導人歸正，引領人眞實地敬拜神。這裏的君王首領大概是指政治的，而不會指拜巴力的情況。有人以爲在巴力的宮廷中，君王首領是人們膜拜的對象，並以若干經文（三4，八4，十三10起）作爲佐證。[9] 這樣的解釋似乎有些牽强。也有的解經者認爲那是祭司設計節日的慶祝，使君王首領來參加歡樂的盛會，於是策動政變。[10]但是沒有歷史的實事可以考據，不過在以下的論述中，似描繪這種情事，並非沒有可能，也看出當時政治與宗教的混亂。

「他們都是行淫的，像火爐被烤餅的燒熱。從揉麪到發麪的時候，暫不使火熄旺。」（4節） 他們是君王官長及宗教的領袖，他們使衆人陷在偶像的信奉，以致墮落於邪淫之中。他們好像燒熱的火爐，這是當時巴勒斯坦所用的土質烤爐。通常在早晨用猛烈的火將裏面燒熱，然後火勢漸減，但爐壁已經火熱。然後將麪餅放在

[9] J. Begrich, "Zur Frage der alttestamentlichen Textkritik," *OLZ*, 42, 1939, 987f.

[10] Andersen and Freedman, *Hosea*, 448.

上面，貼在火熱的爐壁，很快就烤熟了。所以在眞正烤餅的時候，火不能太旺，免得將餅燒焦。但是問題在於烤餅的技術，火力必須適度。現在那些人在圖謀惡事（前幾節的涵義），火表徵他們惡毒的用心，他們能用得適度嗎？火太大，將餅燒焦，他們的陰謀必致敗落。火太小，可能熄滅，就一無所成。他們自己未必能控制得好。

火也可能指慾火，使他們放蕩醉酒與淫亂，他們的心好似火爐。他們自己以爲可以控制，有時不讓火燄旺。但是事實上無法自制。結果引火自焚，自趨滅亡。在耶和華的日子，審判好似燒着的火爐，人們都被燒盡，一無存留（瑪四１）。

創世記十五章十七節，耶和華向亞伯蘭顯現，與他立約，就有冒烟的爐，有燒着的火把。我們的神乃是烈火，誰能經受得起呢？

「在我們正宴樂的日子，首領因酒的烈性成病，並與褻慢人拉手。」（５節） 我們王的日子，可能是指歷史的事件，可能是特別慶祝的日子，是王的生日或登基的紀念日，他們必大事宴樂。「宴樂」在原文中是沒有提明的，卻很可能有那樣的宴樂情事在這特殊的日子。烈酒可能指毒藥的酒，是宮廷中謀害人命的陰謀，也可能指王的放蕩無度的酗酒，因爲前一節提到火，酒的烈性如火一般，有毒素損害人的健康。申命記三十二章三十三節說：「他們的酒是大蛇的毒氣，是虺蛇殘害的惡毒。」可見酒是毒的，有的就譯爲「毒酒」。[11]至於是否爲謀害首領的陰謀，看以下的話是有可能的，褻慢人可能指陰謀者。

褻慢人原是指在宗教方面不虔的人，也是因酒亂性的人：「酒能使人褻慢。」（箴二十１）智慧文學中，更描述他們的驕傲與

[11] Andersen and Freedman, *Hosea*, 458.

狂妄（箴廿一24）。先知以賽亞將褻慢人與强暴人並列（賽廿九20），可見一斑。王與他們拉手，表明與他們同謀，大家狼狽爲奸。

有的譯詞將褻慢人作「反叛者」，或指篡奪政權，或指反叛異族强權。篡位者奪得政權，坐穩寶座，繼續行强暴，除滅異己。對異族的反叛，卻以不正當的方法，仍是自趨毀滅之途。

「首領埋伏的時候，心中熱如火爐。」（６節上） 這裏仍繼續描述政治的陰謀，情緒方面非常興奮。埋伏可能不是在暗處，而是在晚上，圖謀兇殺的事。在下半節特別有說明。但是這種惡行仍是引火自焚的，可惜他們自己毫無警覺，後果是無可收拾的。

「就如烤餅的整夜睡臥，到了早晨火氣炎炎。」（６節下） 在晚上烤餅的人需要睡卧，所以火勢很低。晚上也是休息的時候，防備最疏，暗殺在那時發動，是最有利的時機。但是火既沒有熄滅，危險與兇惡仍是存在的，怎可忽略？到了早晨火勢就兇猛起來，陰謀終必揭露，但爲時已遲，無可挽救。這裏經文前後，提到火熱的氣勢：㈠他們好似燒熱的火爐（４節）。㈡他們的心中熱如火爐（６節上）。㈢燃燒起來火氣炎炎（６節下）。㈣衆民熱如火爐（７節上）。火是他們的慾火，也是他們的怒火。前者指信奉異教那種邪淫的情緒，後者指政變策動那種憤怒的情緒，這兩種情緒都不正常，都是罪惡，爲神所憎厭，也是審判的主因。

「衆民也熱如火爐，燒滅他們的官長。」（７節上） 這裏總括以上的敍述，說到一般的民情，這是一種公憤，他們好似禽獸那麼野蠻，將官長來吞喫，也如火把那些掌權者燒滅，革命的情緒更加激烈了，一觸即發，無法收拾。詩篇二十一篇九節有類似的說法：「你發怒的時候，要使他們如在炎熱的火爐中。耶和華在他的震怒中吞滅他們，那火要把他們燒盡了。」神的忿怒必使人的怒氣自行燒滅（參閱何八14；士九15；摩一至二章）。

「他們的君王都仆倒而死，他們中間無一人求告我。」（7節下） 在第五節先是君王，再是首領。這裏先是官長，再是君王。重點是一樣的，都在於在朝的人，他們的虐政已是衆目昭彰的，因爲他們不敬畏神，無一人求告神。

他們不求告神，因爲不認識神。他們既不知倚靠神，求神保護。他們也不肯悔改，求神赦免。參考七章十四節，他們即使哀求，只求物質，不是心靈的。他們不誠心，仍然悖逆神。所以神無法施以憐憫。

他們不求告耶和華，沒有歸向祂，尊崇祂（十一7）。他們去求告亞述（五13），去投奔埃及（七11）。所以神對他們深深地失望。神只有放棄他們，任憑他們作亂作孽，然後自食其果。這是以色列歷史的陰暗面，也是十分悲慘的寫照。審判必更加可怕（五9、14，六5，七2），因爲神希冀他們歸回（五15）。

自六章七節至七章七節，開始的話：「他們向我行詭詐」；結束的話是「他們無人求告我。」這正說明本段的要旨。

(十) 世俗的情勢（七8—16）

「以法蓮與列邦人攙雜，以法蓮是沒有翻過的餅。」（8節）

這裏開始論述新的一項，指以法蓮在列邦，與他們混雜，不再保持神的選民獨特的身分。這是最失敗的外交政策，政治的妥協，文化的隨俗，宗教的墮落，使他們完全失去重心，在萬國中拋來拋去。他們與亞蘭混雜，猶大與埃及和亞述混雜，好似搏麪時以油來調和一般。結果他們失去身分，甚至在本地也沒有民族的獨特性了。

烤餅是將麪塊放在爐壁，一邊烤好，要再翻過另一邊。餅如果不翻，一邊已經烤焦了，但是另外一邊還是生的。這裏所說的，是指政治的偏差，也形成宗教道德的生活失去平衡。以法蓮在錯誤的

一邊，一直苟且殘延着，不知回轉，執迷不悟。如果肯翻轉就好了，只是不動，不轉向神，最後的結果一定是不良的。

這裏兩次提以法蓮，專指北國，並非南國沒有這樣的錯誤，只是北國的情形更加嚴重。「以法蓮」是以呼喚的語氣，特別加重的語氣，要他們警覺，要他們醒悟，要他們自省。所用的比喻，只是很尋常的家庭生活，卻道出他們癥結的所在。他們仍不自覺，連神也無能爲力。他們的情形實在可悲。

「外邦人吞喫他勞力得來的，他卻不知道。」（9節上） 這節經節是說以色列好似年老的人，在生命最後階段，身體的力量已經消盡。這裏未必指老年，也可能是未老先衰，健康已失去，生命終局已臨。外邦人是否指亞蘭或埃及，以色列人已跟他們結盟，但得不償失。他的國力被他們耗盡。在七三三年，以色列與亞蘭聯盟，無法制服南國猶大來對付亞述。他本土卻受亞蘭軍隊設營，受到很多消耗（這個事件記載在以賽亞書七章）。以後亞述來報復。迭經米吉多與基列，也使他們國防的力量削弱，所以外邦人也許不是只限於那些，因爲五章七節說有私生子吞滅他們的地業。私生子也在外邦人之中。

勞力原意爲體力，尤其是生殖的力量。這裏可能指地土使糧食增多。那繁殖的出產要給外邦人進貢，本身的經濟必受損害。但是他們進貢是不得已的，只求一時的安全，沒有顧及民族的整體。那不堪的後果他們竟然沒有覺察。

「頭髮斑白，他也不覺得。」（九節下） 可能在驚懼之中，突然變老了，體力漸弱，頭髮發白，自己也不感到嚴重。在以色列人心目中，白髮是老年人的尊榮，值得驕傲與滿足的，因爲這表徵着生命的成熟，不應是可慮的事。所以有人作另外的解釋。首先「斑白」譯爲「發光」，而頭髮作「霉爛」。食物發霉，上面蒙上一層白白發亮的細物，好似短髮一般。他們卻沒有覺察食物已經變

壞。[1]

「斑白」也有譯爲白髮在無形中潛入，以致當時沒有立即覺察。[2] 他不覺得，似乎是一種自欺的行爲，因爲他不肯來面對事實。這也確是一幅悲慘的圖畫。

「以色列的驕傲當面見證自己。」（10節上） 在五章五節有相同的話。以色列沒有看見他的眞相，才會妄自尊大，結果那種驕傲只使他見證自己的不是。

「雖遭遇這一切，他們仍不歸向耶和華他們的神，也不尋求他。」（10節下） 以色列所遭遇的一切，是國力的損失（9節上），以及日漸衰敗的現象（9節下）。但是他們仍無意悔改，並沒有回到神那裏去，眞切地求告祂。「尋求神」已經是第五章的結語（13、15節），也是第六章提說的要旨（4節下、6節）。在第七章也是屢次反復的話（2、7、14、16節）。這是先知焦急的心意，但是以色列人卻充耳不聞。

「耶和華他們的神」是重要的稱謂，因爲他們原是神的選民，耶和華是聖約的神。這是值得注意的事，所以何西阿一再强調（一7，十二10，十三4，十四2），這聖約的關係一定不可斷絕，以色列人必須回轉，轉向耶和華並求告祂。

「以法蓮好像鴿子愚蠢無知，他們求告埃及，投奔亞述。」（11節） 這裏繼續本段的主題：以法蓮在外邦中，與外邦人攙雜（8節），他們去仰仗異族的人，先是埃及，再是亞述。如果用意

[1] Andersen and Freedman, *Hosea*, 467, 根據以下幾種的說法，都主張「斑白」譯爲發亮： L. Koehler and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1958, 269; J. Blau, "Etymologische Untersuchungen auf Grund des palestinischen Arabisch," *VT* 5, 1955, 341.

[2] W. Gesenius and F. Buhl, *Hebraisches und aramäisches Handwörterbuch zum AT*, 1915.

在次序上，可能在歷史背景是七二四年的情況，記載在列王記下十七章四節。以色列最後的王朝何細亞背叛，去找埃及王，不再向亞述王進貢，終遭亞述攻擊。兩個年頭後，他們完全在亞述的權下，靠亞述對他們的憐憫了，亞述是統治他們的主子。以法蓮怎麼會那麼愚蠢與不穩呢？他們的不虔使他們完全失去智慧。

鴿子非常單純，容易受騙上當。以法蓮像鴿子那樣無知。「愚蠢」原意是沒有頭腦，或沒有心智，尤其在危險之中就慌亂起來，六神無主，像鴿子一樣亂飛，東衝西碰，實在非常危險與可憐。

埃及與亞述相提並論，在本書也屢次重複（七11，九3，十一5、11）。以色列當時在列强的權力中進退維谷，卻不知倚靠神，確是十分可惋惜的事。他們的實況在下一節再繼續解釋。

「他們去的時候，我必將我的網撒在他們身上，我要打下他們如同空中的鳥。」（12節上） 這裏再以另一幅圖畫，說明神的審判。審判好像鳥網一般，等着禽鳥來自投。五章一節說，審判好似鋪張的網。手提的網可把鳥打下來，地上的網可罩住禽鳥，牠們一投入，就沒有辦法逃脫。

「我必按他們會眾所聽見的懲罰他們。」（12節下） 「會眾」有幾種不同的解釋。根據七十士譯本的希臘文可作「罪孽」，神以他們罪惡的行爲所報告的，予以懲罰。[3] 另一種譯法將「會眾」改爲「誓約」，指與外邦人締立條約，必須向外邦的神明敬拜，以他們背道的惡行來刑罰他們。[4]

[3] H. Nyberg, 'Das textkritische Problem des Alten Testaments am Hoseabuch demonstriert," *ZAW*, 52, (1934) 241–54, Wolff, *Hosea*, 107.

[4] Andersen and Freedman, *Hosea*, 471 根據 J. A. Thompson, "Expansions of the 'd Root," *Journal of Semitic Studies*, 10, (1965) 222–240, 來找字源與字義。訂立條約的事，可參閱 J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, 1967, 23–24.

「懲罰」原意是管教，指明神審判的用意，神不是要滅絕他們，而要他們眞正受管教，是家庭中父母管教兒女的方法，與五章二節「斥責」同義。

「他們因離棄我，必定有禍；因違背我，必被毀滅。」（13節上） 「必定有禍」是在這句之首，可譯爲「禍哉」，或在中文的語句列在後端：「有禍了」。在何西阿書極少有這樣的驚嘆句，除這節之外，只在九章十二節出現。他們離棄神，從神那裏逃離，好似遠飛的鳥一般，九章十七節的「飄流」也是同一個字。

「違背」指他們不尊重神的權威，不尊耶和華爲主。他們違背神的約，干犯神的律法（八1），所以必有災難臨到他們，使他們遭受毀滅。

「我雖要救贖他們，他們卻向我說謊。」（13節下） 神是願意拯救他們的，有歷史的明證，出埃及的經驗是千眞萬確的，無可否認。但是他們卻將有關神的眞理歪曲了。他們不是向神說謊，而是以神的事爲謊言，認爲不可置信。在危難之中，他們不信神可拯救，反而去尋求强權的庇護，以爲倚靠神不實際。

「他們並不誠心哀求我，乃在牀上呼號。」（14節上） 他們祈求在態度上根本有問題，不是由內心發出，只是一種外表的禮儀，何況禮儀也不是眞正純粹敬拜耶和華，可能混雜着異教的禮節。這裏提起牀，可能是指巴力的敬拜。在牀上呼號，是很不正常的舉動。[5]

「他們爲求五穀新酒聚集，仍然悖逆我。」（14節下） 他們爲物產求神，到底物質的生活還是他們最重視的，五穀新酒曾在何西阿書多次提說，尤其在第二章（8、9、22節）。「聚集」有不同的譯法，由於七十士譯本作「割刺」，大多聯想巴力禮儀中自割

[5] Andersen and Freedman, *Hosea*, 474 參閱 M. Dahood, *Psalms III*,1970,357

自刺，正如列王記上十八章所描述的。[6] 有的譯爲「作外族人」，因這字可作「寄居」，也有譯作「情緒興奮」，[7] 這些都似指異教的舉動。他們既不是敬拜耶和華，確是悖逆的行動。實際他們是完全離棄神，隨從異教怪異的迷信。

「我雖教導他們，堅固他們的膀臂，他們竟圖謀抗拒我。」（15節） 神教導他們，是以懲罰的方法來管教他們，爲使他們學功課，好似父親管教兒子，當時不覺得快樂，反感到愁苦（來十二10）。這思想在申命記八章五節有很清楚的說明，神鍛煉他們，是神管教他們，是管教兒子的方法。可惜以色列人誤會，以爲神不恩待他們。

堅固他們的膀臂，是要他們經過運動，手臂有力。但眞正的用意，在於增强他們道德的力量。有人以爲這是約伯記四章三節的涵義：「你素來教導許多的人，又堅固輭弱的手。」[8] 但何西阿書的重點，完全在於神的管教（五2，七12，十10，尤其是十一3）。

他們非但不願受管教，甚至抗拒神，以祂爲惡者。[9] 這是受異教的影響，以爲神苦待人，是惡神，以色列人在出埃及行過曠野的時候，對耶和華就有這樣的觀念（參閱民十四3）。他們不僅自己抗拒，也教唆別人來抗拒，是圖謀惡事的。

他們看遭遇的事認爲神爲惡者，加以抗拒。但對異教的神明反而認爲是善神。先知彌迦責備以色列人惡善好惡（三2）。以賽亞說那些稱惡爲善，稱善爲惡的人有禍（五20）。他們所指的不是道德方面，而是宗教方面的。阿摩司勸導人要求善，不要求惡，再要在城門口秉公行義。這是從宗教方面歸正，影響道德生活（五14、

[6] Wolff, *Hosea*, 128.

[7] Wolff, *Hosea*, 108, Note X.

[8] Wolff, *Hosea*, 128.

[9] Andersen and Freedman, *Hosea*, 476.

15）。

「他們歸向，卻不歸向至上者，他們如同翻背的弓。」（16節上） 他們轉向誰呢？由埃及轉向亞述，由比加王轉向何細阿王，從一個王轉向另一個王，始終不肯轉向耶和華，「無人求告我」（7節），「他們仍不歸向耶和華他們的神，也不尋求祂。」（10節）「不歸向至上者」，在原文是兩個字：「不」與「至上者」，後者指至高的神，有時也可作「神」。所以有人就直譯爲「非神」，或「假神」。[10] 整個短句應爲「他們歸向假神」，這是一種錯誤的方向，不轉向神，就是悖逆神。他們好像翻背的弓。

「翻背的弓」照中譯詞的意思，是將弓放在相反的方向，不向前射，向後射，反射到自己。但是原意卻不一樣。有人譯爲「詭詐的弓」，使人上當。看起來可以用，實際箭弦太鬆，弓也不能用，根本不能射出去。[11] 詩篇七十八篇五十七節：「反倒退後，行詭詐，像祖宗一樣，他們改變，如同翻背的弓」說明這個用語。現代中文譯本譯作「像扭歪了的弓一樣不可靠。」

「他們的首領必因舌頭的狂傲倒在刀下，這在埃及地必作人的譏笑。」（16節下） 舌頭的狂傲實際是指口中的咒詛。他們是褻瀆人，正如五節所提說的。他們不再依靠埃及，在叛離的時候，就遭埃及人的攻擊，倒在這異族人的刀下，使埃及人幸災樂禍，譏笑與辱罵。這些首領是策動政治陰謀者，而自己在圖謀暗殺君王的時候，反先被殺害。他們的結局就是這樣。

從五章八節至七章十六節，全部信息都是提說以色列軍事的失

---

[10] M. Dahood, *Psalms III*, 1970, M. H. Pope, *Job*, 1973 對「至高的神」解釋字義。

[11] G. R. Driver, "Problems of the Hebrew Text and Language," *BBB, I* 1950, 53.

敗，預言北國的滅亡。這是空前的，因爲他們從來沒有這樣嚴重的浩劫，現在必須面對了（五9、14，七13、16）。神的審判不是只對北國，也是對聖約的民（五10、12—14節，六4、11節下）。但是這審判的信息只是間接的，多藉先知的話語加以表達。在神執行審判的時候，卻如兇猛的獅子（五14），捕獵者張網（七14），無人可以逃脫。讓神感到最失望的，是以色列人不因此悔改，反而投奔到外邦人那裏求助，外邦人怎麼能救他們呢？他們所遭遇的只有每況愈下（五11下、13節下，七11下、16節下）。其實神的審判是必然的，卻不是最後的，神的目的爲管教（五9，七17）。這是神的方法，使他們知罪，在急難的時候，來尋求神，懇切地倚靠神的拯救（五15）。

在整個的論述中，都着重在審判的宣告，並且指出他們以色列人所犯的嚴重的錯誤，忽略自己是聖約之民，不肯歸向耶和華（五15已有論述，七章更爲具體：7節下、10節下、14節上、16節上），以色列人即使表面歸向神，但在行爲上完全沒有眞實的悔改（七13，也可參閱1節上、3節及15節上）。所以我們再讀第六章，看出以色列人癥結的所在。對神不信實，不倚靠耶和華，只有禮儀的崇拜是無濟於事的（六6）。他們必須切實悔改（七2上）。可惜他們一直是叛逆的，圖謀抗拒以及說謊（七13—15），始終不肯歸向神（七16）。他們既向神背約（六7），就得承當最嚴重的後果。但是信實的神一直施行憐憫，醫治他們（七1），救贖他們（七13），堅固他們（七15）。以色列人轉離守約的神，所以自行招致公義的審判。

但是神的審判目的仍不是要毀滅他們，卻敦促他們回轉，因爲神的心實在傷痛（七8起，參閱五11上）。祂只是希望以色列人在急難的時候，肯切切尋求神（五15）。可惜他們始終不知罪，沒有覺悟。神的忿怒與憐憫是無法或分的。在何西阿書與耶利米書，神

這樣的情懷是有清楚的描述。先知的信息有雙重的用意：㈠以色列人必須警覺，知罪而悔改，審判的預言應該給予他們足夠的警戒。㈡審判的目的是重申神公義的愛，爲光照他們，使他們眞正認識祂：「我施行的審判如光發出。」（六5）。

這先知的信息也可切實應用在新約之中。馬太福音九章十三節（參閱十二7），主耶穌要自以爲義的法利賽人回到何西阿書六章六節：「我喜愛良善，不喜愛祭祀。」在新約時代，神警戒的話再次强調，要教會覺醒。歷代教會仍犯同樣的錯誤，向政治妥協，在外表的禮儀上表示敬虔，都不能使神的心滿足。

教會應該注意兩件事。首先，施洗約翰與主耶穌要人們悔改，是多數字：「你們應當悔改。」（太三2，四17）。他們並非只著重團體，不重視個人。但他們是著重在神的子民，是新的子民，整體悔改的一羣，才可成爲教會（參閱彼前二8起）。其次，神要人們不可再因悖逆而招致審判。神的心實在傷痛，祂只想人們及時覺悟，來歸向神，在何西阿的時代是這樣，歷代的教會仍有神同樣的心意。

第八章似乎開始另一段信息。在這裏特別喚召吹角宣告（１節）。這顯然與五章八節不同，在那裏吹角似指個人的行動，「你們」在五章八節不是指羣體，而是指軍隊的領導人物。他們或是指揮軍隊出戰，或有任何軍事行動，這裏的喚召，對象也是軍事領袖，而不是先知。本書屢次呼召以色列全會衆（九１，十四１），或特殊的領袖羣（五１、八）或個別的領導人物（四４）。[1]

這裏使讀者聯想敍以聯盟戰爭（Syro-Ephraimatic War），記述在五章八節至六章六節，但是此處的信息是否與這戰爭有關，很難加以確定，但似在那戰爭之前，有人認爲在主前七三三年之後，而那戰爭是在七三四年發生。

在記述方面看，這段信息似在八章一至十一節，以後幾節不是主要的，尤其是十四節更爲單獨。在段落方面，一至三節與四至十一節分別是連貫的，在四至十一節，第七節概括四至六節，第八節也是前後連結的。第八章的發言者爲耶和華，除六節至九節外，代名詞是第一人稱，雖然耶和華的名在第一節與第十三節特別提起，但並不抹煞第一人稱的含義。

本章信息內容仍以責備以色列背道爲要義。他們種的是風，所收的是暴風（７節）。這是說明他們每況愈下，變本加厲的景況。從文體來看，一至八節完全以詩的形式，兩行相對而立，有時間隔着類似散文的短句，十分秀麗。

(一) 撒瑪利亞的牛犢（八１—８）

一至三節是一項緊急的呼召。警戒必須發出，因爲敵人如鷹一般迅速而來。這是面臨審判的時候，因爲以色列人無法逃脫敵人的進逼。他們的罪很大，背約與犯罪（１節），又丟棄良善（１、３節），他們在急難中雖然呼求耶和華，卻無法再蒙恩（２節）。

「你用口吹角吧！」（１節上） 你是以守望者的身分，吹角警戒吧！先知是守望者在以西結書極爲强調，也可溯源於阿摩司書（三３—８）。「口」原意爲「上膛」，那裏有舌貼住，就成爲癱瘓的現象（詩一三七６），也有乾渴之苦（哀四４；參閱詩廿二15）。吹角不是用上膛，而是用嘴唇，所以籠統用「口」，較爲清楚。箴言以該字作爲嘴唇（五３，八７）。在雅歌書作「口」字（五16，七10）。

在七十士譯本與亞蘭文譯本，在這節的開端加上「先知阿！」更爲具體地說明先知的守望的職責。

「敵人如鷹來攻打耶和華的家。」（１節中） 這裏敵人必指亞述人。他們很迅速地來到，好似鷹鳥一般。鷹鳥飛翔十分迅速，隨時疾飛吞喫，十分兇猛，急落抓食（伯九26），敵人的侵略是迅速的，在先知書中屢有描述（哈一８；耶四13，四十八40；哀四19；參閱申廿八49）。

有人認爲鷹鳥喻爲耶和華，因爲申命記三十二章以耶和華爲母鷹，在出埃及記十九章四節也有同樣的比喻。以色列人因犯罪而受耶和華追趕。但是此處既爲耶和華對先知的命令，不大可能以鷹比喻，而且以下的話，是說鷹來攻打耶和華的家。

於是另有學者對經文作這樣的猜測。「鷹鳥」一詞改爲守望者，可譯爲「你用口吹角，耶和華家的守望者…」。[2] 這樣的經文批判稍嫌牽强，亞蘭文的意譯確有清楚的論述：「先知阿，你當用口吹角！看，鷹鳥怎樣向上飛騰，王也必率軍隊前來，攻擊耶和華

---

[1] H. Frey, *Das Buch des Werbens Gottes Um Seine Kirche* (Der Prophet Hosea) *Die Botschaft des Alten Testaments*, 23.2, 1937; M. J. Buss, *The Prophetic Word of Hosea BZAW*, III, 1969.

[2] C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Sec. 21cB.

家的聖所，因爲這民違背…」。[3]

「耶和華的家」，在何西阿的用語中，是指耶和華賜給以色列人居住的地方（參閱九15，二８）。這是指耶和華的土地，不僅指耶路撒冷或聖殿的所在（參閱九３）。從「家」說到約，是充分說明以色列人與耶和華的關係。

「因為這民違背我的約，干犯我的律法。」（１節下） 「因爲」這一用詞指目的多於原因，僅在此處出現，引起學者多方推測。但從上下文研究，這是引入討論的用詞，仍是指原因，不是指後果。以色列人違背耶和華的約，這在六章七節已經提及。干犯耶和華的律法，在七章十三節也提到。在以色列的義務方面說，聖約必須完全遵守，絕對信實，不可違背。律法指兩方面：誡命律例（四２），或訓誨教訓，以色列人也決不可干犯。律法是聖約的大憲章，這兩者是必須相提並論的。這既是「我」的約，「我」的律法，違背與干犯不是只在於事情上，而是對於「我」——耶和華，這情形就十分嚴重了。

「他們必呼叫我說，我的神阿，我們以色列認識你了。」（２節） 呼叫神，承認祂是以色列的神，是一種誓忠的表示。根據七章十四節，他們不誠心哀求，難道這仍是他們的光景嗎？美國新譯本（New American Bible）將上節連起來：「當他們呼求我的時候，仍違背我的約，干犯我的律法。」或許「呼叫」是一種禮儀，徒有外表的形式而已。也可能指他們在急難時呼求。「我的神阿」可能是信心的呼求，眞心願意投靠（二23；詩十八２，廿二１，六十三１等）。以色列人重新思想耶和華揀選他們的恩典，因此有這信心的承認：我們以色列認識祢了！爲甚麼以色列不說祢是我們的神？以色列反不必冠以「我們」。所以在七十士譯本與敍利亞譯本

[3] Wolff, *Hosea*, 131.

將「我們」省略。後者稱爲「我們的神」，似乎較爲貼切。

「以色列丟棄良善。」（３節上） 「丟棄」是極重的語氣，專指關係方面的斷絕。有時指雇主對傭工的解僱，或指耶和華斷然棄絕以色列。現在以色列是主詞，她來丟棄，未免太大膽與叛逆了。這就使神十分失望。

「良善」可作多解。「良善」可指良善者，或良善恩慈的神。[4] 阿摩司就以「善」來象徵耶和華的本身，勸人們求善（五14）。彌迦以「善」爲耶和華要求的行爲（六８）。也有以「善」指耶和華的憐憫（十四３），或指耶和華的言語。[5] 何西阿在此處似有較廣的涵義，可指聖約下恩惠的生活（三５）。所以中譯詞的小註「福分」是有這涵義的。

「仇敵必追過他。」（３節下） 良善與仇敵若成對比，那麼良善可能指友人。友人是愛的，仇敵卻是恨的。仇敵是誰，並未說明，從歷史的背景看，那是亞述人，已經站在門口了，無法逃避。神以外患爲責打以色列的杖，以刀劍、瘟疫、災病追趕過來（耶廿九18，參閱哀三43、66）。

「他們立君王卻不由我，他們立首領我卻不認。」（４節上） 第四節是另一個開端，在文體上並不與前三節相連，但是涵義方面還是連貫的。以色列人丟棄良善，不遵守聖約，不尊神爲王，不尋問神來立王。「他們」在首句，是有著重的語氣。正如第九節的句首一樣，强調以色列人「他們」的失敗。「他們」指第一節的「耶和華的家」，他們是家人，竟叛逆家主，是可痛心的事。

他們立君王，可能不是指他們選立的，而是指人民參加君王登基大典，與製作偶像與迷信敬拜有關。就是王朝的問題，也是先知

[4] Andersen & Freedman, *Hosea*, 491.

[5] C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Sec. 21*cq*.

十分反對的事。首先北國的王朝沒有神的旨意。他們是完全背棄神的，沒有神的應許，不像南國大衛家的王位，何況北國王朝的更迭，很多是凶殺篡位而形成的，更爲神所憎惡。北國的王既無神特別給予的恩賜，有屬靈的力量與領袖的才幹。他們也沒有經過先知尋求耶和華的旨意。所以這些君王完全不是出於神，神不會授權給他們，他們怎可擔任耶和華的代表，祂的僕人來治理神的家以色列人呢？

首領也是與君王一起組成政府來治理以色列，他們也完全沒有神的同意與差遣，「我卻不認」，神不認可與贊成。「不由我」與「我不認」二者可說是同義字，意思是神沒有選召他們，神更不會分別他們爲聖，神選立耶利米爲先知，「曉得你…分別你爲聖」。用字相同，可見涵義之深。

「他們用金銀為自己製造偶像，以致被剪除。」（4節下）

他們立君王首領，不僅不仰望神，而且是叛逆的行爲，在登基就職的典禮中，更是肆意膜拜偶像，使神更加憎惡。製作偶像，成爲混合宗教的特性，是第八世紀以色列人主要的犯罪行爲（何四17，十三2，十四8）。這原是律法所禁止的，聖約的百姓不可在這事上任意妄爲（出二十3—6、23，卅四17；利十九4）。當時以色列北國，不僅在伯特利與但兩地設立牛犢，還有其他許多不同的神像。[6]

提到金銀，那是製作偶像的金屬，可能包括那牛犢的像在內，這些金銀原爲人民所付上的稅項，但是君王首領刮來的民脂民膏，用來作迷信之用。他們的罪狀就更大了。「偶像」是多數，或是指它們的華麗（文法所謂Plural of Majesty），也必指它們的衆多。

他們爲自己製作，他們竟然如此愚蠢無知，自作自受，最後必

[6] J. Gray, "Idols" and "Idolatry," *IDB*, II, pp. 673ff.

自食其果（參閱第六節，賽四十四9起，四十六5起）。二章八節提起金銀供奉巴力。四章七節提起他們親近偶像，似指巴力的偶像。此處可能是指巴力的敬拜。這是十足背逆的行動，拜偶像與立君王是同一件事，都是離棄耶和華。

「被剪除」是多數，指衆多的偶像被剪除，正如六節下所說的牛犢必被打碎。但是這必指百姓，拜偶像的君王首領以及人民都被剪除，不能存留，因爲他們背棄了立約的神。在利未記用字中，「剪除」專指以色列人犯罪被革除，不容他們再在聖約的團體中。

「撒瑪利亞阿，耶和華已經丟棄你的牛犢。」（5節上）撒瑪利亞是指北國的京城（七1，十5）。事實上撒瑪利亞城既有聖所，很可能有牛犢的像。[7] 當然牛犢的像主要在伯特利與但，根據列王記上十六章卅二節，當亞哈王在撒瑪利亞城建都，曾設立巴力的祭壇。以後耶戶革命時，將這祭壇完全搗毀（王下十25—27），連巴力廟也拆掉。耶羅波安在兩地建立的牛犢，只有伯特利的存留，因爲但在七三三年已經淪落在亞述的手裏，事實上牛犢原來不算是偶像，只作寶座的底墊，這寶座象徵耶和華作王，這登基的王是人無法看見的，正像約櫃的功能一樣。[8] 但是以色列人一定將牛犢當作神明來膜拜。在何西阿的時代，完全是膜拜的偶像，與鄰邦的宗教習俗相似，可見以色列人墮落至此，以耶和華爲巴力或其他神明。這種混合宗教是包括拜偶像的。[9] 拜牛犢的罪早在西乃曠野有過了（出卅二10起）。況且以色列人因拜偶像而惹動耶和華的怒

[7] H. J. Kraus, *Worship in Israel*, 1966, p. 152.

[8] 參閱 W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 1957, pp. 298ff. 古代近東的異教中，有膜拜獅子或牛犢的神像，參閱 J. Pritchard, *ANEP* pp. 163ff. 177ff.

[9] J. Gray. *The Heritage of Canaan*, pp. 117f. 109ff.

氣（參閱民廿五 3，申十一17，書廿三18）。這是干犯聖約的（出二十 3 起）。這是不可再行重複的罪。

「丟棄」在第三節已經用過，涵義是十分嚴重的棄絕，神不會再容忍。第三節以色列離棄神，丟棄良善的聖約，現在神丟棄他們的偶像，要丟棄他們。以下的論述就十分清楚，神的怒氣是對拜牛犢的人發作。

「我的怒氣向拜牛犢的人發作。他們到幾時方能無罪呢？」（5節下） 耶和華的怒氣曾在五經中屢次提及（出廿二23，卅二10—11；申六15，七 4，十一17等）。本書也有這樣的字樣，出現在十一章九節，十三章十一節以及十四章四節。怒氣的發作好似烈火焚燒一般，一燬必越來越旺。

「他們到幾時…」這句話似乎是一種悲愴的嘆息。這種似爲問號的嘆息，在詩篇中的哀歌屢次出現（詩四 2，六 3，十三 1 起）。這是修辭的問話（Rhetorical Question），在嘆息中似無法想像以色列還有一日會眞的悔改，不被定罪。事實上，神的怒氣沒有帶着惡毒的憎恨，那是一種失望與哀傷，切期以色列人肯悔改歸正。

以色列人眞的不能歸正嗎？五章四節說他們所行的使他們不能歸向神。如果這節眞是一個修辭的問題，那麼答案是否定的，以色列永遠也不會無罪。無罪是指不被定罪，是法庭的用詞，宣告無罪。以色列既長遠在罪惡中，他們的手製作偶像，怎可求告耶和華呢？七章十三節，神雖然願意救贖他們，他們卻無誠意，神等候着他們，但是這等待的時間不會太長，他們必被定罪，宣判罪狀。

這下半節很長，中間也沒有隔開，似乎與上半節不大聯繫。但是意義上卻是連貫的。

「到幾時」亦可譯爲「到永遠」，似在耶利米書廿三章廿六節，通常也以問話的方式「到幾時？」這會到永遠嗎？從這語句來看，不必一定是問話，如果不以問話的方式，那麼似以氣憤的口氣

說：他們永遠也不會無罪的！這是耶和華忿怒的口氣。

「這牛犢出於以色列，是匠人所造的，並不是神。」（6節上） 中譯詞有「這牛犢」，但原文沒有提到牛犢，必仍是指拜牛犢的事。在經文評鑑上，可將這句話譯爲「在以色列的日子」，那是指以色列要交帳的日子，正如九章九節「基比亞的日子」（也在十 9）。另一譯詞爲「這一定是出於以色列」，[10]在語句方面似乎更肯定。

先知提到偶像，就盡諷譏的能事。偶像是匠人所造的，手藝怎麼好法，仍是人造的東西，無論如何不會有甚麼特殊的價值。神可從匠人工場裏出來嗎？那怎麼算是神呢？這樣的愚蠢不僅可笑，也是十分可憐的，嚴責拜偶像的罪在先知書中，有耶利米書十章一至十六節，以賽亞書四十章十八至二十節，四十四章九至二十節，四十六章一至七節。詩篇中也有這樣的話，一一五篇三至八節。耶和華是創造製作一切的。

「撒瑪利亞的牛犢，必被打碎。」（6節下） 可製作的物件，也必可打碎。最後證明出來，撒瑪利亞的牛犢不是神。偶像是人手所造的，自身難保，又怎能保護人呢？牛犢用金屬製成的，必被打碎，木製的偶像可以燒掉。在出埃及記卅二章二十節，摩西把牛犢用火焚燒，又磨得粉碎。可能那牛犢是木頭包金的。這裏所說的「打碎」，不僅破壞，也將這偶像打得粉碎之後，只成爲許多碎塊的斷片。以色列人竟然將信仰寄託在可粉碎的偶像。偶像打碎了，他們的希望也因此破碎了，不再存留。

「他們所種的是風，所收的是暴風。」（7節上） 第七節有兩句格言，是智慧文學的格調。這兩句格言可能廣爲人知，所以

---

[10] M. H. Pope, "Pleonastic wâw before Nouns in Ugaritic and Hebrew," *Journal of Association of Oriental Studies, lxxiii*, 95–98.

引用起來，大家都會明白。在四章十一節及十四節下何西阿也曾用格言，說出迷信的危險，這裏再提說以色列拜偶像的愚昧，加以警戒。在莊稼的經驗中，種的是甚麼，收的也是甚麼（參閱林後九 6 ；加六 7 ）。通常來說，收的當然比種的多得多。收成的時候是指以後，也可指審判的日子。以色列所作的，必須承受後果，無法否認、逃脫或掩飾，「撒罪孽的，必收災禍。」（箴廿二 8 ）。

「風」在智慧文學中常指幻覺，指虛無之物（如傳一14、17；箴十一29；伯七 7 ）。可能這是指拜牛犢的罪，是徒勞無益的。最後所收的只是毀滅而已，一無所得。種的是風，收的是暴風，必變本加厲，每況愈下，最後的結局完全是破壞。

這句話在文法的結構不十分清楚。風與暴風可爲受詞，也可作爲疏狀詞。以後者的方法解釋，撒種的時候有風，在風中撒種，種子必被吹散各處，怎會好好地生長呢？從農作物開始的階段已經損失了。以後好容易有了收穫。但在暴風中收割，大多的穀物更被損害得無以復加，成爲歉收。這種解釋似乎更加活潑。拜牛犢或拜巴力，都是敬奉自然神，爲求田地的豐收。但是事實卻與心願相反，神怎能對迷信的人賜以物質的豐富呢？他們不知道是神供給的，反倒取來供奉巴力（二 8 等）。所以收割時有暴風，是神的審判。

「所種的不成禾稼，就是發苗也不結實。即便結實，外邦人必吞喫。」（ 7 節下） 這裏繼續以莊稼農作物爲例來說明。麥種撒下，並未成爲禾稼，即使發了苗，也不結實，不會成熟。但是眞的結實可以收穫，本身不能收取，卻給外邦人搶奪去。這裏好似彌迦書所描述的：你必撒種，卻不得收割。踹橄欖，卻不得油抹身。踹葡萄，卻不得酒喝（六15）。在上文也有類似的敍述：喫不飽，被挪去，無救護，最後必交給刀劍。約珥書一章四節說毀壞的事每況愈下：剪蟲剩下的，蝗蟲來喫。蝗蟲剩下的，蝻子來喫。蝻子剩下的，螞蚱來喫。從歷史的前事來說，好似列王記上十九章十七節所說的：「躲避哈薛之刀的，必被耶戶所殺。躲避耶戶之刀的，必被以利沙所殺。」

這節所指的還不僅是農作物，甚至是家庭子女的問題。本書九章十一至十六節所說的，似乎更加具體，「不生產不懷胎、不成孕。縱然養大兒女，我卻必使他們喪子，甚至不留一個…」

在七節下，中譯詞沒有原文涵義那麼詳盡，「即使結實」下面還可加上一句「做成食品」，結果自己無法享用，給外邦人吞喫了。這樣在整個的過程中，確繪出一幅生動的圖畫。可將第七節全部另行整理，有七個階段與步驟：

(一)他們在風中撒種。

(二)所種的不成禾稼。

(三)就是發苗也不結實。

(四)結實可以收成，收獲時又在暴風之中。

(五)少許結實的麥穗，也無法做成食糧。

(六)即使做成食糧，卻不夠供應飯食。

(七)這些飯食，最後還是被外邦人吞喫。

「做成食品」必有這涵義，結實之後必摘下做食品，同樣的用字出現在列王記上十七章十二節寡婦以最後的麪油作餅。「作」字或指麥穗磨成粉，或指做成飯食，此處仍未說明。但是二者的過程必包括在其中，才使人吞喫。[11]

「即便結實，外邦人必吞喫。」最後一句大概不在格言之內，是後來加上的，爲預指以後的景況。以色列在外患頻仍的狀態中，經濟的威脅是可想而知的。

---

[11] Andersen and Freedman, *Hosea*, p. *498–499.*

「以色列被吞喫，現今在列國中，好像人不喜悅的器皿。」（8節） 外邦人不僅吞喫以色列人的糧食，他們也吞喫以色列人。吞喫一詞也出現在以賽亞書廿八章七節，人們狂飲酗酒，以後爲酒所困，或可譯爲「被酒吞喫」。那是先知與祭司的罪行。何西阿書四章五節也提到祭司與先知，他們以領袖自居，卻帶給以色列民這樣惡劣的影響。他們的審判是無可避免的了。

「現今」未必指時間，可能指必有的後果。在六節牛犢被打碎，在這裏以色列成爲無用的器皿，破碎之後只有扔掉。先知耶利米用同樣的比喻，將摩押喻爲無人喜悅的器皿（四十八38）。耶利米可能受何西阿的影響而用這樣的比喻。

這裏的「列國」，其實只指亞述與埃及。當時那兩國是列强，以色列在國際矛盾的情勢下進退維谷。他們不肯倚靠神，就在這形勢中受困。本章九節論亞述，十三節論埃及。這兩個國家給予以色列的，眞是困難多端。神藉着他們予以色列責打的仗，他們是神審判的工具。

(二) 離教背道的實況（八9—14）

「他們投奔亞述，如同獨行的野驢。」（9節上）「他們」在此再行强調，他們必定主動去投奔亞述。從歷史的背景來看，這是特別指以色列北國最後的君王何細亞。他謀殺比加王，篡奪了王位，爲鞏固他以暴力得來的政權，他學以前的君王米拿現一樣，向亞述進貢，去投靠異邦，不肯仰望耶和華（參閱七8—12）。他就這樣領導以色列人服在亞述的權勢下。

他們被形容爲獨行的野驢。野驢與以法蓮在字根上相似，成爲諧音。野驢性情倔强，很難馴服，所以不是一般所了解的笨驢。以法蓮是愚蠢的鴿子（七11），卻是倔强的野驢。據說野驢不合羣，也不願與其他動物共處，只獨行其事，容易走迷，執迷而不肯回

頭。所以十足說明以色列的實況。[1]

「以法蓮賄買朋黨。」（9節下） 以法蓮投奔亞述，是政治的原因，也是信仰的失敗，他們不僅犯了屬靈淫亂的罪，而且也恬不知恥，投奔亞述，以亞述作爲她的情夫，自己好似下賤的妓女一般。她爲取悅於情夫，不惜以禮物或財物來賄買，中譯詞「朋黨」，實則可譯爲「情夫」。當時以色列王何細亞，向亞述王進貢一千他連得銀子，作爲禮品，表示效忠。[2] 賄買亞述的禮品，該用詞可譯爲賣淫的代價。[3] 以色列這可恥的淫婦甚至甘願受亞述蹧踐，極盡羞辱，使神傷心。

「他們雖在列邦中賄買人，現在我卻要聚集懲罰他們。」（10節上） 他們「雖」…在語句上有加重動詞的涵義。他們「甚至」被譯爲他們「實在」，强調他們的行爲。[4] 他們在列邦中求幫助。他們好像妓女一般，供列邦衆人狎玩，甚至將賣淫的錢來賄買愛情。「賄買」也可譯爲「收取」，他們收取這些髒錢，不知羞恥。[5]

現在審判就必臨到。聚集來懲罰（珥四11），好似收割時拾取禾稼（彌四12）。有人以爲「分散」比「聚集」接近原意，因爲分散才是神的刑罰，聚集是祂的拯救。撒迦利亞書十章八至十節敍述

---

1 研究野驢的性情，可參閱 P. Humbert, "En marge du dictionnaire hebraique," *Zeitschrift für die Altes-testamentliche Wissenschaft* lxii,1950, 202ff.

2 參閱 *Ancient Near Eastern Text relating to the Old Testament*, 2nd ed. 1955, p.294a.

3 H. Nyberg, "Das textkritische Problem des Alten Testaments am Hoseabuch domenstriert," *Zeitschrift für die altestestamentlische Wissenschaft*, lii, 1934, 24—254.

4 Andersen and Freedman, *Hosea*, 506.

5 Wolff, *Hosea*, p.132 根據 Nyberg, Dingermann,"Massora-Septreginta" 43 的譯詞。

神招聚分散的民，但是在意義上與此處何西阿的話有極大的差別。以西結書十六章卅七節也許是何西阿的用意。「聚集」一詞在九章六節「收殮」（屍首）是同一個字，可見這字的涵義是反面的。耶和華聚集以色列在一起，懲罰他們，可能還有一番用心，就是不願他們任意摻雜在列國之中（參閱七8）。

「他們因君王和首領所加的重擔日漸衰微。」（10節下） 這裏的「君王」、「首領」是否七章三節所論的？神的審判來到，不容他們還有甚麼政治的活動以及腐化的情形。但是這裏所提的，可能指亞述王與首領。以色列投奔亞述（9節），他們向亞述進貢，成爲何等重大的負擔，因此國力漸衰，日漸衰微。在負擔方面，也可能指亞述給予以色列宗教的壓力。他們在亞述的宗教影響之下，在宗教方面更加墮落，這是國力衰微最大的主因。他們爲了投奔亞述，所付的代價實在太大了。歷史的事實說明，以後他們因敍利亞的催迫，又聯合來與亞述對敵，終於敗亡。從衰微至敗亡，是在相當短的時期，足見何西阿先知信息的嚴重。

關於「君王和首領」又有另一種解釋，認爲「首領」爲亞述君王的頭銜，譯爲「首領之君王」。[6]

「以法蓮增添祭壇取罪，因此祭壇使他犯罪。」（11節） 從十一至十三節，以色列祭壇的罪再經責備。何西阿曾數次提說，祭壇越多，祭司越發增多，就越發得罪神（四7，十1）。當他們築壇的時候，只崇尚外表的禮儀，更加忽略耶和華的律法（12節）。在耶羅波安二世，也就是何西阿先知工作的早期，祭壇之充斥實在令人驚奇。但是以後這樣迷信的發展仍舊繼續下去。

祭壇原爲贖罪之所在，築壇原來也確是敬虔的表現，在先祖族長的時候，有這樣的見證（創十二7，卅三20，卅五7）。但是祭

[6] James Luther Mays, *Hosea*, 114.

壇在以色列已經摻雜了異教的迷信與罪惡（四13起）。祭壇竟與敬虔相背，以色列經濟越繁榮，就越增添祭壇，罪惡增多，這是可怕的景象。祭壇原是贖罪的，現在成爲取罪的。

「祭壇使他犯罪」，他們所築的祭壇以前是拜巴力的，現在是拜亞述的神明，南國的亞哈斯王所作的事可作參考（王下十六10—16），這當然是犯罪的舉動。「罪」原意是不中的，不符合耶和華的標準。這字也可用作「贖罪祭」，這該是祭壇的基本功能。但是現在的功能與目的適得其反。以法蓮沒有犯罪的意識，也沒有贖罪的意願，卻有犯罪的動機與行爲，所以這樣的情形更危險了。

「我為他寫了律法萬條。」（12節上） 律法是神過去所訂定的，希冀以色列人來遵守。律法的存在是明顯的事，在何西阿時期，一般人也都知道。律法不再是少數宗教人員所熟悉的了。但是祭司仍負有責任，從事教導律法的工作。但是祭司忽略這樣的職責。先知曾責備祭司忘記神的律法（四6），以色列民竟然違背聖約，干犯律法（八1）。這種叛道離教的惡行可見一斑。

律法是否很多，寫成萬條呢？根據六章五節所說的，神啟示的是藉着先知的信息，不是藉着成文的律法。這裏律法萬條，可能是以一種「誇張」的文體方式，强調神命令的嚴重性，不容忽略。律法可能也不是指狹義方面的，而是廣義的「訓誨」，包括律法與先知。自從神命令摩西頒布之後（出廿四12，卅四1），律法就有權威的性質。律法除成文之外，還有傳統。除祭司與利未人教導之外，還有先知的解釋與評論。這些都是神的教誨與訓言，其權威的性質更加重大，所以「萬條」不是量的衆多，而是「質」的增重。

「律法」的眞正重點在於聖約的內容。律法是聖約的憲章，是聖約的依據。聖約是否信守、在於律法的尊嚴維持與破壞。現在以色列人對律法究竟持着甚麼態度？

「他卻以為與他毫無關涉。」（12節下） 以色列人敬奉異教

的神明，以致到一個地步，竟然對耶和華的律法生疏，以爲這些教誨對他們毫無關涉，簡直不堪設想。這裏「他」原爲多數，所以一般了解是指以色列民。也有可能是以色列的君王首領。他們雖然不自以爲異教徒，但是先知的眼光看來，他們與異教徒沒有甚麼分別。

「毫無關涉」原意爲異教。同一個字在本書曾出現數次。五章七節譯爲「行事詭詐」。七章九節譯爲「外邦人」。八章七節也譯爲「外邦人」，都指外邦異教的敬拜。

「至於獻給我的祭物，他們自食其肉。」（13節上） 原意有商榷之處。原來的語句是：「他們獻所愛的祭物」。甚麼是所愛的？有人推想這是指他們的兒女。那麼他們所獻的是人祭，將兒女經火，獻爲火祭，奉給異教的神明，參考的經文在詩篇一〇六篇卅七節，以西結書十六章廿至廿一節，卅六至卅七節，以及廿三章卅六至卅九節，有的將「所愛的」當作副詞（或疏狀詞 Adverb）譯出來：他們喜愛獻祭…他們也喜愛喫肉。這似乎說獻祭的目的只爲喫肉。獻祭一詞並非指燔祭，而是燔祭之外的祭，可能是平安祭。這祭是將祭牲部分燒去，而部分留下，將祭肉分着來喫，作爲相交的舉動；這樣建立與神的關係，也是大家團結的事（參閱利三章，七11—18）。這原是祭司所宣告的，但是現在卻由先知來指責。

他們自食其肉，若僅指祭肉，原爲必有的行動，無可指責（參閱申廿七 7 ；耶七21）。但是他們獻祭爲喫肉，就失去獻祭的用意了。他們這樣做，顯然是神所不悅納的（下半節），更表明他們在這事上犯罪。他們的喜愛必惹神的忿怒，所以應予警戒。

「耶和華卻不悅納他們，現在必記念他們的罪孽，追討他們的罪惡。他們必歸回埃及。」（13節下） 在第一句沒有連接詞，所以不算在上半節。耶和華不悅納他們，是指一般的人民。他們還是在根本上失敗，他們獻祭的動機不正，方式也不正確。這樣喫祭

肉，不合乎神的旨意。他們幾乎是假借名義，大事宴樂，怎麼會得神的同意呢？他們喫祭肉，原是結盟的舉動，互爲相交的表現。但是他們與神沒有眞正有美好的立約的關係，他們的違約是神所憎惡的。

在十三節下的詞句上，似乎以後爲耶利米書十四章十節所引用。在那裏，耶和華不悅納他們，是因爲百姓喜愛妄行，飄流無定，指他們的行止不定，心中沒有定見，被異教之風飄動。這裏可能也是指同樣的罪惡。

「現在」正如十節一樣，有嚴重的宣告，好似在法庭裏宣判一樣。「記念」是司法的名詞，就是宣布罪狀（參閱賽四十三26）。他們的罪孽已可定案，不可更改。在以西結書也有類似的記載，「想起」或「思念」罪孽，都有定罪的涵義（廿一23；廿九16）。

「罪孽」一詞，原指干犯的罪，應受刑罰（五 5 ，十四 2 、3 ），罪孽使人跌倒。在何西阿書曾出現十次之多。「罪惡」一詞在本書共用五次，大多與罪孽同義，除十章八節指敬拜方面的犯罪（參閱四 7 ，八11，十三 2 等），足資說明。

他們必歸回埃及，回埃及正是與出埃及相反。出埃及是蒙救贖，不再在爲奴之地，回埃及是遭刑罰，再進入奴役之中。「他們」以代名詞出現在句首，是何西阿特有的文體方式，曾多次出現（三 1 ，四14，六 7 ，七13，八 4 、 9 ，九10，十三 2 ）。他們是以色列民，仍在聖約之下嗎？那怎麼還會回埃及呢？有人以爲「埃及」指亞述，因爲目前的威脅來自亞述。也有人認爲埃及應與亞述相提並論，因爲以色列人有的被擄到亞述，也有的會逃亡至埃及。歸回埃及正是與救恩歷史相逆（出埃及才是歷史原有的路向，參閱何十一 1 ，十三 4 ）。在本書先知提起「埃及」有十三次，五次指出埃及（二17，十一 1 ，十二10、14，十三 4 ）。另五次與亞述同義（七11，九 3 ，十一 5 、11，十二 2 ）。在另外三次（七16，八

13，九6），「埃及」是單獨提出的，所以在涵義上需細加研究。埃及與亞述一同提出（九3，十一5，十一11），一定着重在他們各自成爲當代世界的强權。但是七章十一節以色列人又投靠埃及又投奔亞述，似乎這兩大强權是勢均力敵的。十二章二節以法蓮與亞述立約，又與埃及有貿易來往，送油到埃及。可能以色列只有這兩國可以指望去投靠，歷史的進展終於使以色列敗亡在亞述之權下。他們逃亡的方向是埃及了。

先知看見以色列的衰敗，先是軍事的力量（1、3節），接着是聖所的式微（6節），經濟的敗落（7節），以後不堪進貢的負荷（10節）。最後在整個國家敗亡之前，唯一的路向是埃及。歸回埃及，表明結束救恩的歷史。神的審判到了盡頭（參閱申十七16）。

「以色列忘記造他的主，建造宮殿，猶大多造堅固城。」（14節上） 本節似乎與其他各節的文體不同，詩韻的成分比較多些。況且此處提起猶大，自六章十一節起，「猶大」已不再被提說。但是在意義方面，與上下文仍是連貫的。

耶和華是造以色列的主，好似以賽亞書（五十一13，四十四2），又像阿摩司論列邦的預言（摩一4、7、10、12）。這樣說法可能是先知信息的方式。何西阿屢次提起以色列的不忠在於「忘記」（二13，四6，十三6）。他們的不忠還不僅忘記或離棄神，去隨從迦南的異教迷信。他們更發展世俗的文化，建設城市（參閱十14，十一6）。何西阿並不反對建造房屋，不像利甲族的人仍保持曠野的傳統（耶卅五9）。他是擔憂那種城市的奢侈，以及過分糜費在軍事防禦方面，以色列與猶大一同提說，一方面又回到列王時代以前的信仰，看兩者爲民族的整體（五10、12—14，六4，十11）。另一方面更强調不同的建築式樣，有宮殿與堅固城，發展文化，只成爲輕忽離棄神的實況。

宮殿不僅指王室的殿堂，也包括聖所的廟堂。可惜除奢侈的生活之外，還有敗壞的迷信。堅固城如果是禦敵的，似乎更加浪費國帑，因爲他們怎會有力量抵禦外敵呢？

「我卻要降火焚燒他的城邑，燒滅其中的宮殿。」（14節下）這裏是先知用神的口吻向他們宣判。神是烈火，必以忿怒來燒毀以色列罪行所表現的建設。火也可能指神允許外患的侵略，無可避免。

先知似乎眼看着侵略者的軍隊以特別飛快的速度（1、3節），日漸迫近以色列本土。聖所即將毀壞（7節），城邑保障都將焚毀（14節）。以色列人還有甚麼逃脫的出路呢？唯一的方向是埃及，難道他們仍歸回埃及嗎？

神的審判將結束救恩的歷史。以色列出了埃及，怎可再回去呢？他們應該歸向耶和華，先知屢次發出這樣的呼籲（五8—七16）。

何西阿指責以色列六項罪狀：㈠立君王，不求問耶和華（4節上）。㈡製偶像，必遭神丟棄（4節下）。㈢拜牛犢，將被打碎（5、6節）。㈣靠亞述，終於失去信譽（9節）。㈤獻祭物，並非神旨意，必遭神懲罰（11—13節）。㈥造城邑，忘記神，終被火燒滅。歸納起來，以色列叛逆神，破壞聖約，是他們拜偶像成爲致命傷。這些也成爲今日教會的鑑戒。

(三) 宗教節期的廢除（九1—9）

這是秋收後大家慶祝住棚節的時候，在歡樂聲中，突然被先知嚴正的聲音所侵入。先知何西阿禁止這種歡樂的賀節舉動。以色列人離棄耶和華，所以這是最後一次守節的了。下次再逢這個大節期，他們已經被擄到外邦，那裏是污穢之地，不可能敬拜神。在本國的聖所也已成爲荒涼的地方，雜草叢生，不再有敬拜者。先知似乎直接對聽衆說的。地點可能在伯特利，時間大約在七百三十四年

敍以聯盟戰爭之後。那時以色列還未正式與埃及接觸，因爲最末王朝的何細亞投奔埃及，是在亞述王還沒有死的時候（參閱王下十七3起），所以在七二七年之前。

關於地點，也有不同的說法，可能在伯特利，也可能在吉甲與示羅。但是如果在撒瑪利亞，更有可能。在撒瑪利亞城的城門前，眞有穀場，他們在穀場上有慶祝的盛會（本章一節，參閱申十六13）。[1]

在體裁方面，完全是直接的宣講，尤其第一節，直接呼喊「以色列阿！」但是第二至四節，代名詞是第三人稱「他們」。第五節又改回「你們」，之後再提「他們」。從第一至六節，主題是以爭辯的方式。這收藏節是否眞的耶和華的節期呢？這爭辯的方式在七至九節，仍是同樣應用。但是問題是有關先知的職分。他們在領導以色列人宗教生活上完全錯謬了。在責備方面似乎是直接的，卻常用「他們」來指向，可能這裏是應用法庭審案的過程。也有人認爲這原是書寫的信息，[2] 這些都是詩句，在韻律方面十分均勻，是四行詩分爲幾組，在第九節作結。這種體裁在本書其他部分也屢見不鮮。

本段以控告與定罪爲主，反復說出。以色列歡樂守節，不是敬拜耶和華，而是與列邦一樣作敗壞的宗教迷信的舉動，他們的罪無法寬恕（9節），刑罰的日子到了，不能逃脫（7節）。地必毀壞（6節），人民被逐（3節），或逃離本地，到處流逐（6節），完全陷在無助的地步。

「以色列阿，不要像外邦人歡喜快樂。」（九1上） 呼喚以

[1] E. Kutsh, "Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes," *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 55(1958) 31f.

[2] J. Lindblom, *Hosea, literarish untersucht*, 1927, 143.

色列人，先知開始另一段信息（正如五8及八1爲信息的開端）。祭司每逢宗教節日的場合，要作教導，也常有這樣的方式喚召人們（參閱四15，八2、3、6）。以色列是神特選的子民，在耶和華的會中（九10，十1，十一1，十二14，十三1，十四2）。這裏不用「以法蓮」的名稱，因爲以法蓮主要是指居民（參閱五13，八8、10）。以色列卻指民族本身。以色列是選民，應該與外邦人有別，所以神對他們有特別的要求，他們失敗也受特別的懲治，要比列邦更嚴重。

「不要…」似乎不是禁止的命令，卻像勸戒的話。「歡喜」一詞原意爲喧嚷拍手，或大聲叫鬧（士十六23及撒上六12）。這是膜拜偶像的異教表現（參閱十章五節爲偶像舉哀，也需大聲喧嚷）。這個用詞在五經中沒有出現，在歷史書及若干先知書（阿摩司書，彌迦書及耶利米書）也付諸闕如。以賽亞書中出現一次（九2），在約珥書用過兩次（一16，二23）。這字大都是指節期的歡樂，甚至與異教的迷信膜拜有關。在以色列的節期中，以最後的節期住棚節爲最大，爲一年守節的最高峯。在農業社會中，這又是秋收之後所守的，看到豐碩的收穫，自然會十分快樂，而有忘情的慶祝。這原是無可厚非的，但他們將異教相連，就成爲可嚴責的了。

「快樂」似乎與「歡喜」同義，「歡喜快樂」相提並論，在何西阿書還是首次出現，使人聯想迦南異教的怪異呼喊。在拉丁譯文中，譯詞將這兩個用詞分開：「以色列阿，不要歡喜；不要像外邦人快樂。」歡喜專指守節，快樂是與異教敬拜的方式有關。

「因為你行邪淫離棄你的神，在各穀場上如妓女喜愛賞賜。」（1節下） 「你」實則是「你們」，直接指以色列人，行邪淫，是屬靈的淫亂，離棄耶和華，去隨從別神，「離棄」使他們迷失而遠離（四12），確是因淫亂而離棄神（一2）。

他們的淫亂在穀場上。每於收穫的日子，穀場上的活動頻繁。

白天是農作物的搬運與整理，穀類須要曬乾，再加工輾軋。晚上是莊稼漢歡樂吃喝的地方（參閱得三章）。當以色列人隨從迦南異教，敬拜巴力除在高岡之外，可能就在穀場。以色列人在農業環境中，很容易被誘拜巴力，因爲迦南人奉巴力爲自然之主。耶和華在外邦人的觀念爲以色列的神，連以色列自己也認爲耶和華爲歷史之主。這樣混合的宗教觀念使以色列民的心偏邪。

在穀場上膜拜巴力，原爲屬靈的淫亂，但實際上也是肉體的淫亂，因爲這些膜拜的形式有淫穢的舉動，也有亂交的現象。以色列淪爲妓女（原文並無「妓女」的字樣，卻有這涵義），他們好像妓女那樣的無恥，喜愛物質的賞賜，以爲這樣敬拜，必得豐足，結果肉體的放縱，並貪圖物質生活的享受，是他們墮落的實況。他們忽略了眞正賞賜他們豐收的是耶和華（二8，七14），這是多麼可悲的事實，使先知的心傷痛。

「穀場和酒醡，都不夠以色列人使用。新酒也必缺乏。」（2節） 這是災禍的宣告。以色列人在收割時原有歡樂，但是他們沒有向神感恩，反而隨從外邦人異教的習俗，拜偶像以及不正當的狂歡。所以先知必須發出警告，宣告災禍的來臨。日後必會有歉收缺乏的情事。在收成時，原有三項連在一起：五穀、新酒和油（如二22），但有時只提前二項：五穀與酒（如二9）。穀場和酒醡二者一起提及，也可在其他經文見到，如在申命記（十五14，十六13）及列王記等（王下六27）。食物與飲料是相提並論的，現在就會有缺乏之可能。

穀場和酒醡，如果不夠以色列使用，似乎是好現象，表明穀類太多，出產量大，而作坊不夠。但是在本節的用意上卻是相反的。有的譯詞是指農產在穀場和酒醡數量少，不夠以色列人使用。[3]

[3] Andersen and Freedman, *Hosea*, 514.

「使用」原意爲「認識」，好似說明這些作坊不認識不注意或不關心以色列人。所以有的就意譯爲「供養」。[4] 也有的就將經文變更，可譯爲「友善」，作坊對以色列人不友善，就是不供應他們的需要。[5]

「新酒也必缺乏」，缺乏原意爲「欺騙」，或「詭詐」。在哈巴谷書三章十七節「效力」，原意也是一樣，用同一個字，表示果樹不眞的結果，這裏指酒醡不出酒，豈不也同樣有名無實，簡直欺騙人。由於這個動詞原意可有「促使」的成分（causative），所以有人將這句話譯爲：「耶和華使它缺少。」[6]「它」是單數，是原來的涵義，那就不一定只指新酒，可能指以色列人整體。耶和華使以色列人陷於貧困之中。

「他們必不得住耶和華的地。」（3節上） 耶和華的地是指應許之地。但在舊約的用法，也有不同的涵義與重點。耶利米稱這國家爲「我的地」，指耶和華的地（二7，十六18；參閱結卅八16）。「耶和華的地」必指祂賜給以色列人的地業（書廿二19），耶和華產業的山（出十五17；參閱撒下二十19，廿一3），原指西乃山，必擴展至迦南美地。因此這地是以歷史的進展來分析，不是以政治的疆界爲準。這樣就不只是北部，也應包括南部，是全部的迦南地。「以法蓮」在以下的經文（3、9節）必不僅指北方，指全部神所應許之地。

所以「耶和華的地」，好似「耶和華的家」，「神的家」（九

[4] 同上．

[5] 這字原爲「認識」，七十士譯本也直接譯出，但如加以變更，就成爲「友善」，可參閱 Wolff, *Hosea*, 149.

[6] Andersen and Freedman, *Hosea*, 514 動詞原來是爲加重語氣的 (Piel)。但也可有「促使」的涵義 (Causative).

8，八1），是何西阿的用詞，以後別人再沿用，如耶利米曾應用過。耶和華說：「地是我的。」神擁有地土，是神應許賜給以色列人的。[7] 當神不願以色列人再在這地居住，祂就趕走他們，不再與耶和華交往，也失去耶和華的保護，連敬拜的福分也喪失了。

「以法蓮卻要歸回埃及。」（3節中） 以法蓮不歸向耶和華，神使他們歸回埃及（七16，八13，九6，十一5、11，十二2），這是何西阿常提的。七十士譯本將「歸回」譯作「居住」，是經文評鑑的原因。埃及原是爲奴之家，出埃及是神的救恩，再回去，他們失了神的眷顧，再陷入奴役之中。

「必在亞述喫不潔淨的食物。」（3節下） 亞述必與埃及是同義的，指外邦異族，他們的侵略也使以色列受着危害。不潔淨的食物可能與敬拜偶像有關，以色列人犯屬靈的淫亂而被玷汚不潔（五3，六10）。在膜拜異教之神，可能「自食其肉」，招致主不悅納（八13）。先知耶利米曾責備以色列人因喫食而玷汚神的地土（二7）。所以他們要在外地被迫喫不潔淨的食物。也可能是指他們在異地隨從世俗，不再照神的旨意。亞述既是汚穢之地，在那裏食用也必是汚穢的。

這裏可能着重以色列將來可能被擄的預言。亞述將擄掠他們離開本地，到汚穢之地，生活中起居飲食都是汚穢的，最後死在這汚穢之地（參閱摩七18；結四13）。

「他們必不得向耶和華奠酒，即使奠酒，也不蒙悅納。」（4節上） 奠酒是獻祭的一部分，通常是先獻祭牲（火祭）與素祭，

[7] A. Alt, "Die Ursprünge des Israelitischen Reehts," *Klein Schriften*, 1, 278–332, G. von Rad, "Promised Land and Yahweh's Land," in *The Problem of the Hexateuch and other Essays*, 87f. H. Wildberger, "Israel und sein Land," *Evangelische Theologie*, 16 (1956), 407f.

然後才以祭酒，即奠祭作結，要酒一欣四分之一（參閱民十五1—12；出廿九40；利廿三13）。但是這裏先提奠酒，再提祭物，次序似乎是顚倒了。他們在敬拜的事上，根本沒有尊崇耶和華，因此耶和華必不接受或悅納他們的獻祭。

「他們的祭物，必如居喪者的食物，凡喫的必被玷汚。」（4節中） 他們的祭物是不潔淨的，因爲是居喪者的食物，居喪者舉行喪禮時，必接近屍體，所以就不潔淨，凡喫的必被玷汚（參閱申廿六14）。這也可能指被擄時所喫的食物，如耶利米（十六7）與以西結（廿四17）都以弔喪者來說明被擄的情況。但是何西阿並未豫言被擄，卻在以下的經文中說出以色列人逃難的情景。他們日後爲逃避災難，必流落在異地。所以在論述上十分銜接。[8]

有人將「居喪者的食物」譯爲「祭偶像之物」，不僅在於字的字根十分相似，而且何西阿以多數的字尾，與「神」字語尾相同（Onim 與 Elohim），取諧音以着重以色列人宗教的偏差。這在意義方面，也特別强調汚穢的性質，凡是祭偶像之物都是不潔淨的（林前八至十章）。[9]

「因他們的食物，只爲自己的口腹，必不奉入耶和華的殿。」（4節下） 他們喫食，是爲果腹，因爲被擄者在異地爲飢餓所迫。[10]這也許爲維持生命，使他們苟延殘喘（參閱哀一19，二12）。現在他們在流逐中唯一可以充當食物的是汚穢的，但爲維生，不能不喫（參閱詩七十八18）。

有人以爲他們以色列人奠酒與獻祭物，是指獻嬰孩爲人祭，並

[8] J. Scharbert, *Der Schmerz im AT, BBB 8*, 1955, 123f. 又 Mavin H. Pope, *Song of Songs*, 1977, 210–229.

[9] 參閱 M. Dahood, *Psalms III*, 101–150, 223.

[10] Wolff, *Hosea*, 155.

流血爲奠祭。這是神最厭惡的，所以他們沒有潔淨之食物可以充飢。所根據的經文可能是詩篇一〇六篇卅八節及何西阿書四章二節和八章五節。

「食物」一詞也可作不同之解釋，因這字可與第六節之「美物」相關，或指金銀寶物（哀一7；賽六十四10；代下卅六19），或指妻子兒女（結廿四16、21、25；哀一11，二4；也可參閱何九16）。這又使人聯想獻人祭的舉動，以爲可保持自己的生命，不致爲飢餓所困。[11]

在汚穢之地，喫不潔淨之食物，必不能算是眞正敬拜耶和華（申廿六14）。但是「耶和華的殿」解釋起來不無困難。何西阿是向北國傳道，北方那裏會有耶和華的殿呢？如果是指異地，當以色列人逃難到那邊，更不會有耶和華的殿。大多學者都認爲這是指「耶和華的地」（3節），是包括迦南全地，是神應許賜給以色列民的地。但是「殿」或「居所」實在是指敬拜的所在。也許這是指敬拜神的聖所，在以色列北國，有不少的聖所，這樣說來，耶和華的殿只是通稱，主要是敬拜神的聖所。

他們不得奉入耶和華的殿，不但是失去敬拜的福分，甚至被摒棄在殿之外，甚至在應許地以外。這裏是否預言他們的被擄流逐呢？

「在大會的日子，到耶和華的節期，你們怎樣行呢？」（5節） 大會與耶和華的節期是同義的，主要是指他們歡樂的時節，但他們沒有歡樂。這裏是以問語的方式，「怎樣」原意實則是否定的語氣（正如本章一節相同，雖然中譯詞並未用問句的口吻）。在前一節（第四節）是幾個「不」字，這節也是否定的語氣。

在以色列宗教的節期中，主要的有三個：逾越節、七七節及住

[11] Andersen and Freedman, *Hosea*, 527–528.

棚節。以色列男丁每年三次應上耶路撒冷去朝聖（利廿三29）。但是耶羅波安建立北國，他也倡導守節，顯然與耶路撒冷競爭（王上十二32）。這裏節期的大日可能指住棚節，是全年最重要的節期。那時這日的敬拜已不可能，不再有歡樂，卻在審判的恐懼之下。

「看哪，他們逃避災難，埃及人必收殮他們的屍首，摩弗人必葬埋他們的骸骨。」（6節上） 「看哪」，介紹一幅最後災難的圖畫，使讀者從現在節期歡樂的大會，看到另一個埋葬的情景。他們逃難的情形也許還未發生，卻已在預言之中，這是必然發生的事。提到埃及，正如三節所說，他們仍回埃及，因爲不再享有救恩。他們在災難中已無路可走，以爲逃往埃及，可以免去災難。其實他們是走向死亡，讓埃及人來收殮他們的屍體。摩弗地最馳名的是金字塔，有兩千年以上的歷史，是有這麼悠久的時期成爲大墳場埋葬之地，是在尼羅河的三角地帶之尖端十五哩。現在竟成爲以色列人之墳墓。以色列人不再像列祖，仍將屍體運回，好似約瑟一般。他們在異族人的墳墓埋葬，是極大的羞辱。

「他們用銀子作的美物上必長荊棘，他們的帳棚中必生荊棘。」（6節下） 在本書中，銀子是爲鑄造偶像而用的（二10，八4，十三2）。「美物」可指偶像，但終必成爲荒蕪之處，長出雜草，無人問津。美物也可指家中的親人，尤其是兒女，將他們獻給銀製的偶像。[12]還有的解釋爲投奔埃及是「美物」，即他們所希望的或期望的心願，結果也必致使他們敗亡（「銀子」譯爲敗亡）。[13]他們的帳棚原爲朝聖者爲守節時所居住的，現在也同樣成爲荒蕪之地，長滿荊棘。

[12] 同上 (p. 531).

[13] G. R. Driver, *Die Welt des Orients*, 1954, 26.

「以色列人必知道降罰的日子臨近，報應的時候來到。」（7節上） 降罰與報應是同義的，以重複的方式道出，必在於加重語氣。「降罰的日子」在先知書中經常出現（參閱賽十3；耶八12，十15，十一23，廿三12，四十六21，四十八44，五十27，五十一18；彌七4；摩三14）。「降罰」的字樣在何西阿書也多次出現（一章四節譯爲「討罪」，二章十三節「追討罪」，四章九、十四節「懲罰」，八章十三節「追討罪孽」。這是有固定的日期，或可稱爲「責罰的日子」，參五章九節）。

「民說：作先知的是愚昧，受靈感的是狂妄。」（7節中） 以色列人公然侮辱先知，他們以智者自居，「智慧人與愚妄人相爭，或怒或笑…」（箴廿九26）。「愚昧」在箴言書曾出現有十三次之多，指失去理性的人，近乎瘋癲（撒上廿一13）。至於「受靈感的」是與「先知」同義，而且是帶有譏刺的口吻。早期的先知注重靈感（撒上十6），靈感也是北方的先知的特徵（王上十八12，廿二21；王下二9、16）。這些受靈感的人說話狂妄，但是「不知所云」，這是一般人所譏笑的先知。

「皆因他們多多作孽，大懷怨恨。」（7節下） 他們對先知雖盡譏諷的能事，卻自知有罪，所以格外有敵對的態度。他們沒有悔改的心，不肯聽受警戒與責備的話，大懷怨恨，拒絕神的使者。

「以法蓮曾作我神守望的。」（8節上） 以法蓮若指整個人民，怎會是神的守望者呢？根據耶利米與以西結，先知有守望的職任（耶六17；結三17，卅三2、6、7）。何西阿也以守望爲己任（五8，八1），必須吹角以警告人。所以以法蓮本身不曾作神守望的，而是先知成爲以法蓮的守望者，隨從神。因此本節的主詞應爲先知。在希伯來文的結構中，中譯詞似是準確的，但在意義上不明顯，才有重譯的必要。

「至於先知，在他一切的道上作為捕鳥人的網羅，在他神的家中懷怨恨。」（8節下） 這裏的涵義也不清楚，先知被陷害，在他道上有網羅，使他如鳥被捕。或者先知在他道上設下網羅，使人無法逃脫，如被捕的鳥一般。所以先知或爲網羅，或爲被捕的鳥。如果照上一節經文，先知被人憎恨如此，被人陷害，成爲被捕的鳥。本節也直提人們對先知懷怨恨。這樣的解釋，正確性較大。先知是以法蓮的守望者，人們應以先知爲保護他們安全的人。但在他們看來，先知的瘋癲如同野鳥亂撞。所以他們在境內遍設網羅爲捕捉先知，使先知以後無法再活躍。神的家仍指神的地，指巴勒斯坦的全境。先知無論到那裏去，都遭受憎恨。

「以法蓮深深的敗壞，如在基比亞的日子一樣。」（9節上） 這裏先知總括地說，以色列人無法改變。他們現在的罪，只是重複過去的罪，罪上加罪，毫無悔改的意思。「深深的敗壞」是以兩個動詞來表達，那是指他們深陷於危害之中，無法自拔。

基比亞的日子是十分卑下而混亂的，便雅憫的基比亞匪徒曾因强暴，而激動衆怒，發生內戰，自相殘殺，可謂十分悲慘的事，記載在士師記十九章起。基比亞也是掃羅王的居所，以色列立王，也許在何西阿看來是悖逆的罪（參閱八4，九15）。七十士譯詞似以基比亞爲邱壇拜偶像的地方（參閱四13，十8）。[14]

「耶和華必記念他們的罪孽，追討他們的罪惡。」（9節下） 這是以審判的宣告作結，爲何西阿信息的特徵（可參閱四3、19，五7，七16，八13、14）。

這幾節經文的內容，是以告別的言詞爲方式。有審判的威脅（2—4節、6節），似乎沒有特殊責備的話。先知禁止人們在節期歡樂，又問他們在節期中怎樣行。語句中似乎含有深切的同情。以色列人會被趕出耶和華的地，終於與神隔絕，他們到亞述汚穢之

[14] Wolff, *Hosea*, 151.

地，到埃及的墓地，以色列的救恩歷史似乎全被埋葬了。以色列的節期完結了，他們的救恩歷史也到了結局。神似乎完全丟棄他們。

當先知宣告節期的終結，似乎也否定了他們的將來。這就遭受人們的反對，正如先知阿摩司遭反對，被人從伯特利逐出（七10起）。先知既傳出審判的信息，必被人棄絕，被認爲愚昧與狂妄。

這使人聯想使徒保羅的經歷，因爲他傳十字架的道理，被人當作愚拙。在哥林多他的信息遭受反對。但是他卻誇自己的輭弱與愚昧，因爲福音是顯明神的能力與智慧（林後十一30，十二9）。

降罰的日子與報應的時候，就是「報應的日子」（路廿一22）。何西阿緊急的信息，成爲主耶穌信息的先聲。凡拒絕神的使者，必離棄神。凡拒絕神的愛，輕視神的使者，在風雨中怎能找到避處呢？先知所傳的，除了神的震怒信息之外，還有甚麼呢？

(四) 巴力毘珥與吉甲（九10—17）

九章十至十七節是另一段信息，論以法蓮榮耀的消失。在內容方面與以前的論述不同（四4—九9）。先知不再與聽衆爭辯，卻有神的信息與先知的禱告。信息有兩篇（10—13節、15—16節），先知的禱告也有兩次（14、17節），本來先知是對人們講話，所以是用第二人稱，而現在是神對先知與人民一併談話，當先知提及審判時，又站在神的立場，先知聽受神的話，有關人們要受審判，是「他們」第三人稱了。

在九章十節以前，何西阿似乎面對一般的聽衆，現在只對少數反對他的人。許多人已經逃往埃及與亞述（九3），他們的榮耀如鳥飛去，被神趕逐出去（九11、15），時間不會在主前七三三年之前。人們不會再聽先知的話（17節）。先知的禱告在這樣掙扎的心情之下發出的，很像日後耶利米嘆息的話（耶十五15—21）。

先知的禱告在本書中極不尋常（14節），因爲緊接着的是耶和

華的言詞。在第二次禱告中，「我的神」可作爲對神的呼喊，或先知的敍述，不大像禱告。但是語氣方面是表達願望：「惟願我的神棄絕他們」（照動詞 Jussive 的涵義來譯）。這可說是向神傾吐的心願。

「主說，我遇見以色列如葡萄在曠野。」（10節上） 現在神開始追述以色列早期的歷史。何西阿提以色列與以法蓮，這兩個名稱都是指國家，似乎只指北方，所以「以法蓮」這一名稱用得較多。如指以色列早期的歷史，原沒有南北之分，必是包括以色列整個的民族，不會只指北國了。這裏說神對祂的選民喜愛的心。他們從埃及出來，在曠野，尚未進入迦南。在曠野怎會有葡萄呢？若能發現，一定十分驚奇，格外的歡喜。有人將「葡萄」改爲「野莓」，[1] 在經文評鑑上似無這一需要。本書屢提埃及（二15，八13，九3等），卻沒有提曠野，可能曠野是指以色列早期的歷史環境，也爲提巴力毘珥的事。

「我看見你們的列祖，如無花果樹上春季初熟的果子。」（10節中） 提到你們的列祖，仍指以色列早期的歷史，神選召他們，原是照着神所喜悅的。無花果在春天可以初熟，所以夏令以前，初熟的無花果…看見這果的就注意，一到手中就吞喫了（賽廿八4；參閱彌七1；耶廿四2）。神也是那麼喜悅他們。這裏用詩意托出，十分美麗，論神怎樣喜悅他們的增長，帶着無限的期望。

「他們卻來到巴力毘珥，專拜那可羞恥的，就成為可憎惡的，與他們所愛的一樣。」（10節下） 巴力毘珥的事件發生在伯毘珥

---

[1] Wolff, *Hosea*, 163, 原爲 E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch, KAT* 12,1 1929, 7, 16f. 提及，也爲 J. Lippl, "*Die Zwölf Kleinen Propheten(Hosea) HSAT*, 8, 3, 1 1937, 9 接受，將「曠野」與「葡萄」兩字都修訂，譯爲成籮的野莓，這樣修改未必正確。

（申三29，四46等），在約但河東北出口約十哩左右。毘珥山在曠野（民廿三28），那裏有聖所，敬拜巴力毘珥。這種敬拜的禮儀是有淫亂的方式，所以使以色列人陷入罪中（民廿五1—8）。巴力的名與羞恥相連，偶像是可憎惡的。所以那時起，以色列民族的歷史就蒙上羞恥與可憎的污點。羞恥與榮耀是相反的，以色列的神是榮耀的，他們的信仰與敬拜都是榮耀的，現在卻將榮耀變爲羞恥（四7）。憎惡原是專指偶像，但以理書也稱爲「可憎的」（九27，十一31，十二11），同一個字在列王記譯爲「偶像」（王下廿三3），耶利米稱爲可憎之物（四1，七30，十六18，卅二34）。

「與他們所愛的。」這句話的用意不十分清楚。可能他們的情愛放在偶像身上，表明宗教的熱忱，也可能以性愛來表達對神明那種瘋狂的行爲，也是參照民數記廿五章所記的那種淫亂，在本書第二章已有十分詳盡的描寫。他們的行爲說明他們的身分。這面歷史的鏡子充分暴露以色列民族的墮落與敗壞。

「至於以法蓮人，他們的榮耀必如鳥飛去。」（11節上） 以法蓮人與以色列人應該是同義的。通常來說，何西阿是指神的百姓（四15，五9，八2、3、6、14，九1，十1，十三9，十四2、6都用「以色列」這名稱）。以法蓮在何西阿書一定不只指支派或地區（四17，五3、5、9）。這裏首次以鳥喻以色列，離開神，去投靠外邦（七10、11）。這裏提到榮耀，也必與上節的羞辱作尖銳的對比，可惜他們離棄榮耀的神，以法蓮原有神的榮耀，現在卻消失了，正如以利孫子的命名：以迦博——榮耀離開以色列（撒上四22），有時榮耀是指居民（賽廿一16），這似乎是此處的涵義。

「他們如鳥飛去」，在八章九節形容他們如同獨行的野驢，再參照詩篇一〇二篇八節「孤單的麻雀」。所以有人以爲他們如鳥，

會單獨地飛去，但這裏似乎沒有這樣涵義。[2]

「必不生產、不懷胎、不成孕。」（11節下） 這三件事是生育的過程，所以只是說一件事。不成孕、無法懷胎，當然不會生產。他們所膜拜的神明，是生產的神，但是他們離棄神，失去福分，也不能得着生育之福。神不再使他們生養衆多，也沒有生活的和美安全，他們失去榮耀，生命的泉源就完全乾涸了。

「縱然養大兒女，我卻必使他們喪子，甚至不留一個，我離棄他們，他們就有禍了。」（12節） 神審判的範圍擴大了，從不能生育，發展至已生的兒女。可能因戰爭及瘟疫，使孩童們未到成年就夭折了，那麼成年人呢？也因喪子而悲痛，失去希望，對他們來說，再沒有將來了。神的審判來到，沒有甚麼餘剩的，這是先知以賽亞、耶利米與西番雅的豫言，現在必須實現。神使他們喪子，神離棄他們，他們會失去一切，因爲不再有神的恩惠。

於是有「禍哉」的宣告（參閱七13），耶和華離棄他們是必然的。在巴力毘珥的祭壇邊，救恩歷史就從此結束，他們不再對將來懷有甚麼盼望。

沒有子息固然是悲慘的事，但是更大的悲劇是沒有神的同在。人無法接近神，才是最大的悲哀。

「我看以法蓮如推羅栽於美地。」（13節上） 這節經文的意義不甚清楚，尤其將以法蓮喻爲推羅。中譯詞「如」已經是意譯了，直譯應爲「向」。以法蓮向着推羅栽植，或譯爲「爲」，爲着推羅，這意思也不夠明朗。「推羅」難解，有的索性取消這名字，[3] 有人譯爲「仇敵」：「我看以法蓮被仇敵栽於該地。」[4] 更

---

[2] Andersen and Freedman, *Hosea*, 542.

[3] James Luther Mays, *Hosea*, 131.

[4] Andersen and Freedman, *Hosea*, 532.

有人譯爲「棕樹」。[5] 以法蓮被栽於美地，有的譯爲「草地」。[6] 可能這裏指以色列人沒有好好保護兒女，將他們暴露，成爲打獵者的掠物。[7] 從歷史背景看，這可能是指七三四年，北國受敍利亞慫恿聯合打擊亞述，也先攻擊猶大。結果他們自食其果。

「以法蓮卻要將自己的兒女帶出來，交與行殺戮的人。」（13節下） 他們將兒女帶出來，成爲仇敵的掠物。仇敵如獵人帶着掠物去宰殺，這是多麼大的悲劇。這樣未成年的兒女沒有眞正被栽於本地，好像橄欖栽子（詩一二八3）。以法蓮不再有民族復興的前景，因爲幼年的都被消滅，不復存在了。

「耶和華阿，求你加給他們…」（14節上） 先知雖宣告審判，究竟不能完全以客觀的立場，他自己也是以法蓮的一分子，怎可完全不顧呢？因此他完全站在衆民的立場，祈求神施恩。求你加給他們…不能再容讓他們損失。但是他在禱告時，立即就猶豫了。

「加甚麼呢？要使他們胎墜乳乾。」（14節下） 這問號似乎是修辭的句法（Rhetorical），答案是反面的，神不會加給他們甚麼。在十一節已經說明，他們必被趕逐，不再有生產，即使有兒女，也不能養大或必定夭折。婦人們無法保留她們所懷的胎。生育之後，也無力養活兒女，這些都是因爲她們敬拜巴力，圖生產，結果適得其反。

「耶和華說，他們一切的惡事都在吉甲，我在那裏憎惡他們。」（15節上） 從十五至十七節，是第四篇信息，與前一篇相連，十五節第三人稱「他們」必指十一，十三節的以法蓮。十六節又回到

[5] William Rainey Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* 1904, 338.

[6] Andersen and Freedman, *Hosea*, 536.

[7] Mays, *Hosea*, 131.

原有的審判，他們沒有生產，兒女也必夭折，正如十一節所說的。最後以禱告作結，也是第十四節同樣的方式。

耶和華繼續與先知談話，現在神指出以色列癥結的焦點是在吉甲。在十五節，何西阿正如阿摩司一樣，認爲吉甲的罪惡實在重大，他自什亭或毘珥說起，指向吉甲。在掃羅王的事蹟，尤其他遭棄絕，也與吉甲有關（撒上十一15，十五12、21）。吉甲有政治的罪惡，也因巴力宗教使他們背道犯罪，吉甲既促使人們回顧掃羅的事，就想起現今首領的悖逆，更加值得警戒。他們犯罪既深，歸向耶和華的可能必越加少了。

「他們一切的惡事」：吉甲未必集中一切的惡事，因爲舉國都滿了罪惡。但是以色列人「心中並不思想我記念他們的一切惡。」（七2）。其實神全看見了，所以憎惡他們，甚至憎恨他們，這個用詞「憎惡」是有敵對的涵義。他們敵擋神，破壞了與神所立的聖約。神現在成爲他們的仇敵，好似在追逼他們（參閱八3）。

「因他們所行的惡，我必從我地上趕出他們去，不再憐愛他們。他們的首領都是悖逆的。」（15節下） 神要把他們趕逐出去。「我地」原來是「我家」，在八章一節及九章三節都有雷同的意義。「憐愛」原是「憎惡」的反面，神不會再憐愛他們了。那些首領是引導人民抵擋神的，他們是瞎子領瞎子，只有一同走上毀滅之途。悖逆是有倔强的成分，剛愎自用，使百姓對神更加悖逆。正如以賽亞書一章廿三節所說的，官長居心悖逆，使人民都陷在罪惡之中。

「以法蓮受責罰，根本枯乾，必不能結果，即或生產，我必殺他們所生的愛子。」（16節） 以法蓮原是結果的地土，現在不能結果，「以法蓮」這名是昌盛（創四十一52），原意爲花木茂繁，果實豐碩。現在怎會有甚麼結果？生產減少，再加上孩童們夭折，人數必銳減，那裏還看得出甚麼福分呢？以法蓮受責罰，原意是受

打擊，受了傷害，連根都枯乾，不可能再結果了。

生育的事不是只指婦人，也應包括男子，所以他們所生的愛子，指他們男女在一起。他們是指全部的人民，都失去生產之福。

根本枯乾，沒有雨露的滋潤。以色列民族生命的枯萎，是因得不着神的恩澤。

「我的神必棄絕他們，因為他們不聽從他。他們也必飄流在列國中。」（17節） 先知從這些審判的話中，又與上段一般，心中感到必要爲以色列代求。但他與上次一樣，又不能不同意神嚴峻的處置。

先知呼喊「我的神」，這是帶着順服的心意，因爲他無法逃避神。[8] 但是以色列不再認祂爲他們的神。當被選的人離棄了神，先知必須代表人民向神求，盼望總有一天他們會說：你是我的神（二23）。這裏「棄絕」是主要的重點。神棄絕他們，因爲他們先離棄神。掃羅在吉甲離棄神，不聽從神的命令。所以神棄絕他們，審判他們。

他們好像該隱一樣，在各處飄流不定（創四12）。以色列人飄流，好像飛去的鳥，沒有定向，也無安息之所。他們飄流在列國中（參閱七8，八8）。

他們飄流，失去他們的家庭。家中沒有生產，只有夭折的孩童，家破人亡，或無家無子。這些都是無窮的痛苦。這是他們先離棄了神，才遭受棄絕的苦楚。

以色列必定失國，喪失國權。他們以後眞的流落，失去他們的身分，因爲他們沒有神的同在，所以失去一切，這是歷史的見證。但是歷史的另一面卻昭示了這事實：神的子民永不消失！

這段經文沒有引言與結語，而是先知與神的對說。在結束時，

[8] O. Eissfeldt, "Mein Gott' im Alten Testament," *ZAW*, 61, 1945–48, 3–16.

有兩項要義是值得注意的。㈠人們堅決地拒絕先知的話，百姓與官長都摒棄 (17節，參閱九7起)。㈡先知內心的掙扎，一方面知道審判是必然來臨的，但是另一方面仍然記得神的揀選。這兩方面無法連在一起（14節、參閱10節）。

在信息中，神在起初看以色列極爲寶貴。神似乎不是先栽植以色列如葡萄或無花果樹。神是在曠野才發現以色列的可貴，那時以色列只爲神而存在（二16），神是看顧以色列的。一切都在於神與以色列的關係，以後以色列拜偶像，悖逆神（10、15、17節），才破壞了與神的關係。結果以色列的榮耀變爲羞辱（10節）。

這段經文主要有三部分：

㈠以色列的罪惡必須追溯她的歷史，她受巴力的誘惑而墮落，先在毘珥，最後在吉甲，自從掃羅起，那是列王時期的開端（15節）。人們有了繁榮與安全，就不再倚靠耶和華。以色列墮落的歷史延續到現今。他們早已有了歷史的根本，現在已經成熟到必須受審判的時候了，神的愛與關懷已經無法在他們身上，因爲他們一再拒絕與悖逆（10、15、17節）。

㈡神的審判是愛的結束，只有憎惡（15節），是以色列的悖逆引起的。審判是這裏的中心信息，那是在以前的信息中，先知沒有說得那麼嚴重。他還希望神不致那麼嚴厲，審判不那麼絕對。但是神不願讓他有這樣的希望，以色列的背道，已經自毀前程，不能生產，沒有結果（11—13、16節）。以色列人必飄流在列國，流落在異鄉，不能再得着神的救恩（11，17節）。以色列人既與神隔絕，榮耀變爲羞辱，民族的生命也幾乎會消滅。這審判的信息在此顯示了決定的嚴重性，神呼召的愛怎樣回應呢？是順從或悖逆，這兩者之間必須有所抉擇。

㈢這段信息說到先知自己內心的掙扎，他必須勝過，才可將信息傳出來。他雖在猶豫之中，卻仍向神代求。結果審判的事已經確

定，使何西阿成爲一個孤寂的人，必須接受這個事實，雖向少數的人透露，仍舊難免遭受反對。先知在這樣情形之下看清兩件事。第一，人們拒絕他的信息，實際是拒絕神。第二，悖逆的必遭審判，他們不再被揀選，是他們扭轉自己的命運。

以色列人的情況，將在列國中飄流，這幅圖畫以後成爲歷史的實際，這裏豫表日後以色列人的失敗。耶路撒冷的居民要釘死拿撒勒人耶穌。這審判就使外邦人被招聚成爲新的團體，以色列人被棄絕，使外邦人有機會因信得救，他們因依附在主的葡萄樹，因此結果纍纍，正如主所說的比喻（約十五1起）。以色列人呢？是無花果樹，一再被栽植、施肥，但是不結果子，終於被砍掉了（路十三6起）。

（五） 異教偶像的祭壇（十1—8）

十章開端的「以色列」，完全以新穎的題目論述。以色列成爲第三人稱，不再是直接的對象，不像九章一至九節。耶和華神也不是以第一人稱說話，好似九章十至十三節及十五、六節，所以這一章經文成爲獨立的信息。內容論敬拜的地點，在第八節告一段落，宣告祭壇必告毀壞。「祭壇」是主要的用詞（1、2、8節），其中也加插君王制度（3、7節）。

十章一至八節是先知言詞中特有的訓誨式的話。雖然提及罪惡與審判，卻並不與聽衆作任何的辯論。他可能只與圈子內的同道交談，也是提到歷史的根本（1節），進而說到現在的情況（4節起），最後論將來可預期的結果（2節、6—8節）。

這一段雖與九章十至十七節不同，仍有相聯之處。十章一節的葡萄樹，使人聯想九章十節在曠野的葡萄。在九章十一至十三節提到以色列會失去生命的活力。但十章卻說他們祭壇被拆毀。前者是著重先知的職事，後者是警戒祭司的責任。先知的信息在於審判的

宣告；祭司的工作在於防止異教的侵襲，這些都是極嚴重的事。

這些話雖以訓誨爲目的，仍反映了當時歷史的環境。從第三節起，政治不安，王朝也不再穩定。他們得向亞述進貢，但他們想背叛，與埃及結盟（參閱王下十七章），不想守約（參閱本章四節）。所以從歷史背景看來，可能是在主前七三三年。

看當時宗教的情況，眞是每況愈下。人們普遍地敬奉偶像，多設祭壇（十1、5），他們不願意接受先知的信息，看先知爲瘋癲的人（九7起）。先知愈來愈感到孤獨，只以隱退的姿態，與少數人交往，說明審判是無可避免的情勢。然而他仍被反對（十4；參閱九7，四16，六1—3，八2）。但是他知道只有神的審判也許會促使人們覺醒。

「以色列是茂盛的葡萄樹，結果繁多。」（十1上） 這裏提「以色列」，不是「以法蓮」，可能强調神的子民進入迦南地的歷史。這既指以色列民族的整體，回顧過往的歷史，應該知道神的恩惠，以色列成爲茂盛的葡萄樹，就不是偶然的了。但茂盛的情形，結果繁多，反使他們更加犯罪，成爲他們墮落的原因。在本書中，有九次提到繁多，都是指以色列犯罪的情形。祭司增多，罪也越多（四7）。他們倚靠自己的行爲，仰賴勇士衆多（十13）。他們的祭壇越來越多（八11），多造堅固城，卻沒有安全（八14）。他們多多作孽（九7）。他們時常增添虛謊和强暴（十二1、2）。本書只有兩處是指神豐富的恩典（二12，十二10），但是以色列人仍是誤用了。

以色列是神栽植的葡萄樹（參閱耶二21；賽五1—7），所以結果繁多，應該是神的恩惠。何西阿强調地的出產是神的賜予（二8），不可當作異教神明的力量。結果他們膜拜偶像，卻規避耶和華。這確是嚴重的錯誤。

葡萄樹結果不爲自己，是爲園主，以色列應將一切歸給耶和

華。結果他們將一切歸給外邦的神明，增添祭壇。

「果子越多，就越增添祭壇。地土越肥美，就越造美麗的柱像。」（１節下） 他們有豐富的收穫，地土肥美，出產極多，他們沒有向神謝恩，卻以爲是巴力的賜予。所以在敬奉巴力的事上築壇並造柱像。這裏的祭壇必是膜拜偶像的，柱像也是迦南宗教的特徵。本來雅各在伯特利曾立過柱子（創廿八章及卅一章），約書亞也曾將大石頭立在聖所旁邊（書廿四26），都是紀念的性質。所以紀念碑石與柱像是不同的，但是利未記律法（利廿六１）與申命記法典（申十六22）都有明文規定，可見這是必須禁止的了。

「他們心懷二意，現今要定為有罪。耶和華必拆毀他們的祭壇，毀壞他們的柱像。」（２節） 「心懷二意」原意爲「分開支配」，好似分配財產，表明內心不專一，沒有集中。這是希臘文的譯詞。這字另一個可能的字源是油滑。所以這表明不眞誠、不忠實、不專一。有的譯爲虛謊或詭詐。[1] 這與以利亞在迦密山上說的不同，因爲他指出百姓心持兩意，似乎在猶豫不決之中（王上十八21）。這裏卻不同，他們已經分心，完全沒有向主效忠的心，所以他們的罪已經定了，無可寬恕。「現今要定爲有罪」原意是讓他們自行擔當罪愆吧！有點「任憑」的態度，只好放棄，對他們不能再抱甚麼希望。五章十五節「等他們自覺有罪」，或承認己罪。他們應當有自知之明，感到罪愆。

神拆毀與毀壞祭壇與柱像，其實神不必自動去作。現今侵略者的鐵蹄已經節節迫近，將對以色列北國作整體性的破壞與毀滅，甚麼都毀了，沒有甚麼可以存留。他們在神面前還能作甚麼，再求告，已經太遲了。他們一直是虛謊的，在危急時眞實還有用嗎？他們所倚靠的外邦人又在那裏呢？他們想敬拜，已經沒有地方可以來

[1] Andersen and Freedman, *Hosea*, 552, Wolff, *Hosea*, 174, Mays, *Hosea*, 137.

行禮膜拜。他們難道還不認清嗎？爲甚麼會愚蠢至此呢？這似乎是先知不能明白的。

「他們必說，我們沒有王，因為我們不敬畏耶和華，王能為我們作甚麼呢？」（３節） 這節的開端應有「現在」的字樣，常宣布審判的信息，是針對目前之處境，認爲審判是無可避免的（在七2，八8，原文都將「現在」或「現今」放在首端）。一般人民顯然厭惡他們的君王，北國的政局向來不穩，而且君王專橫也使人民十分不滿。現在比加王被謀殺，何細亞王登基，他們也實在不能接受。有些解經者作這樣的臆斷。也有人說：「我們沒有王。」這是引用一般人口頭所說的，先知這樣提起，十足說明人民的觀念，事實上他們一直是錯誤的。「他們立君王卻不由我，他們立首領我卻不認」（八４）。以色列的君主政體一直是表現他們對神的不忠與叛逆，也可說是神對他們的責罰（三４，七3—7，八10，十7、15，十三10等）。

他們立王，是叛逆耶和華的行爲。但是否認王權，也是信仰式微的表現。他們不尊耶和華爲王，否認王的權威，對耶和華君王，完全沒有敬畏的心。這也是使神失望的原因。以後以色列敗亡之後，就不再有君王。

當他們公然表明不再敬畏耶和華，就是自行轉向新的神明，新的宗教。他們的背道是已經完全昭彰了。他們還振振有詞：王能爲我們作甚麼呢？可能指北國的王朝，也可能指耶和華對他們無能爲力。原來他們的信仰只是建在功利主義的基礎上。

「他們為立約說謊言，起假誓。」（４節上） 他們的立約究竟是甚麼性質。他們原在神的聖約之下。他們既破壞聖約，就是離棄眞實的神，去隨從虛謊。他們可以破壞聖約，但仍無法擺脫聖約的約束，他們是在誓約之中，否認或違背，只有遭致咒詛。任何其他的誓言都是假的了。

如果將上一節相連，可能指他們的政治生活的失敗。照尋常的習慣，當王登基的時候，人民與君王一起立約。君王應向人民應許並保證仁政，而人民必須向王誓約效忠（參閱撒下三21，五３）。也許在王的登基大典中仍有立約的形式。但是王既失去威信，這種形式就沒有意義可言。一切的言語誓約也完全是謊言。但是任何的謊言虛假，都爲神所憎惡。

「因此，災罰如苦菜滋生在田間的犂溝中。」（４節下） 在神的咒詛之下，災罰是不可免的。田間不生穀類，只有苦菜。這思想可能引用先知阿摩司的話：公平變爲茵蔯（五７），公平變爲苦膽，公義的果子變爲茵蔯（六12），茵蔯就是苦菜，是有毒的草木。這些在田間的犂溝滋生之後，將農作物全部破壞無遺。這是說明他們既忽略神的公義，就是審判來到，有破壞與毀滅的力量。這也可能指異教蔓延如同雜草一般，遍滿田間，到無可收拾的地步。

「撒瑪利亞的居民，必因伯亞文的牛犢驚恐。」（５節上） 這裏再回到以色列信仰的偏差。撒瑪利亞的居民在北國首都，以他們爲首的叛逆神，他們的責任是無可推諉的。撒瑪利亞人是拜牛犢的一羣（八５、６）。神的怒氣已經向他們發作，他們究竟有甚麼反應呢？他們的驚恐，不是因爲懼怕神。

「伯亞文」在本書四章十五節與五章八節已經出現過，是指伯特利。從北國建立之後，伯特利與但已成爲拜牛犢的聖所之地。伯特利原意爲神的居所，現在成爲「伯亞文」，是罪惡的處所了。

牛犢原爲耶和華寶座的腳凳，卻是迦南宗教的神明，人們膜拜時親嘴與獻祭。於是這就成爲混合的宗教，爲神所憎惡。

牛犢爲多數字，是指異教的神明，而又是陰性，也是很特別的，因爲別處都是陽性（出埃及記卅二章亞倫所製的牛犢是陽性單數字，耶羅波安的牛犢也是陽性多數字）。也許有婦女參予這種膜拜的禮儀，而且是指心靈與肉體的姦淫（四13、14）。

他們因牛犢驚恐，驚恐在原意中不甚清楚。可能是指他們具敬畏的心，所以是敬拜的行爲。有的就譯爲「敬拜」，「他們敬拜牛犢。」[2] 或者「驚恐」指興奮，產生狂熱的異常現象。[3]

「崇拜牛犢的民，和喜愛牛犢的祭司，都必因榮耀離開他，為他悲哀。」（５節下） 如果「驚恐」指他們敬拜的興奮狂熱的情緒，那麼「悲哀」才眞是驚恐而悲傷，可謂在樂極生悲的狀態中。

原因在於失去的榮耀，因爲他們非但不再有神的同在，而且實際在拜偶像而遭致的羞辱中。這是指被擄的經驗。當他們被擄的時候，難道他們也帶着牛犢的偶像嗎？

這些崇拜牛犢的人們，是當地的居民，或居住者，他們必被挪開移走，無法再有安定的生活。他們喜愛牛犢，由祭司所表現的怪異狂喜的狀態，也必成爲戰兢恐懼，陷在極度的悲哀之中。

這些祭司原在伯特利的祭壇供職，竟成爲拜偶像的主腦人。他們的失敗好似以利一樣，終因他們的失敗，招致「以迦博」——榮耀離開以色列（撒上四22）。也許「榮耀」是指牛犢像的金飾，現在刮下來，向亞述進貢，換取短暫的太平，怎能不悲哀呢？

「人必將牛犢帶到亞述當作禮物，獻給耶雷布王。」（６節上） 牛犢是以色列人的偶像，現在由他們帶到亞述，當作進貢的禮物，表明完全的降服，也承認他們所敬拜的，是次於亞述的神明。帶去的禮物完全指進貢，用字方面也在舊約其他書卷出現（如詩六十八29，七十六11；番三10，獻貢物或供物）。但是這種涵義幾乎是宗教的，指對神所獻的。因此，以色列向亞述獻禮物，實則是向亞述的神明獻，或將亞述王奉爲神明，這裏指出爲耶雷布王，

---

[2] 根據希臘文譯詞，似可譯爲「敬畏」，參閱 Wolff, *Hosea* 171, Note i, 175.

[3] Andersen and Freedman, *Hosea*, 555.

多種的譯本僅作「大王」，[4] 本書五章十三節曾經提及。

「以法蓮必蒙羞，以色列必因自己的計謀慚愧。」（6節下）

以法蓮蒙羞，是因亞述得了榮耀。當然以法蓮的恥辱是自取的，他們在似乎不得已的情況下，降服亞述，以爲從此可得平安。其實不然，因爲亞述必定要置以色列於死地，否則決不罷休。他們以侵略者的姿態與野心，必盡羞辱的能事。

甚麼是以色列的計謀呢？根據以賽亞書三十章一節，這字是指政治的計謀，在陰謀中狠狽爲奸。以色列王何細亞反叛之後，以爲急速降服亞述，可以免去最後的毀滅（參閱五13，八9）。其實以法蓮最後還是完全失敗。

「計謀」一詞，也可作「偶像」解，因爲這字可譯爲「樹幹」。如果參照四章十二節，木偶的同義是木杖，那就是樹幹子。以法蓮自取羞辱，因爲他們必以自己的偶像爲恥。[5]

「至於撒瑪利亞，他的王必滅沒，如水面的沫子一樣。」（7節） 撒瑪利亞否認耶和華爲他的王，那麼誰是他的王呢？可能指他的偶像。以神明爲一城的王，似乎在迦南宗教中，是極爲普遍的。撒瑪利亞的牛犢，是他的王，這樣的王，這樣的偶像必然滅沒。這城快被亞述所滅，無法存留了。

這個牛犢的偶像，只是一塊木頭，掉落在激流的水中，迅速地沖去了。「沫子」的譯詞並不符合原意，因爲這字原指木頭或樹枝。它沒有滅沒，卻被沖去，無影無踪。水或指亞述侵略者的武力，或指世界情勢的洪流，也許指迦南神話傳說中罪惡神明的力量。「沫子」或木頭，有時也指神的忿怒，神的忿怒以外邦侵略罪

[4] Wolff, *Hosea*, 171 引用 M. A. Dupont-Sommer, *Les inscriptions araméennes de sfire*, 1958, 61 爲 King Mati'el of Arpad 立約的代表。

[5] Andersen and Freedman, *Hosea*, 548, 558.

惡的權勢，將以色列沖沒了。詩篇廿九篇三節，我們聽見耶和華的聲音，或打雷的聲音在大水之上，表明神公義的怒氣。

在亞述的歷史文獻中，記載比加王的傾覆，好似暴風雨一般將他沖激。[6] 但是何細亞王被沖激，比以前的政變更可怕，而是連國家一同被淹沒。

「伯亞文的邱壇，就是以色列取罪的地方必被毀滅，荊棘和蒺藜必長在他們的祭壇上，」（8節上） 這裏繼續論述以色列將遭毀滅的情況。伯特利成爲可咒詛的，稱爲伯亞文——罪孽之處所。「邱壇」是迦南地敬奉異教神明的地方，大多在高地山崗之處。本書雖首次提及，卻在阿摩司書（七9）及彌迦書（一5）提及。[7] 在敬拜巴力的邱壇，人們也有舉哀的禮儀，也許與喪禮有關。可能邱壇也是埋葬之墳地。這是以色列取罪的地方，因爲他們向偶像膜拜。

「取罪」原文僅爲「罪」，可能不是指他們犯罪的動作，而是犯罪的物件，仍指偶像。他們爲了敬拜，儘管用多少金銀來鑄造與裝飾，最後爲了進貢，只有拆下運送至亞述（6節）。這樣邱壇必然拆毀而成爲荒涼的地方，長滿了荊棘和蒺藜，正如九章六節所描述的。

「他們必對大山說，遮蓋我們。對小山說，倒在我們身上。」（8節下） 以色列人既不倚靠耶和華，他們有甚麼保護呢？現在連邱壇也毀滅了，他們好似赤露的人，毫無遮掩。這是最後審判的景況，正如以賽亞書二章十、廿一節所描述的。當耶和華的日子來

[6] Oppenheim, *Ancient Near Eastern Text*, 283.

[7] W. F. Albright, "The High Places in Ancient Palestine," *Vetus Testamentum Supplement*, 4, 242–258, J. W. Ribar, "Death Cult Practices in Ancient Palestine" *University of Michigan Dissertation.*

到的時候，人們進入巖穴，藏在土中，進入石洞與土穴，躲避耶和華的驚嚇和祂威嚴的榮光。

本段經文（十1—8）完全集中在敬奉異教之罪惡，尤其指出犯罪的地方（1、5、8節）。何西阿在那羣利未祭司之中，反對異教的禮儀。一切的苟合都是與異教有關（3—4節、6—7節）。耶和華雖有豐盛的恩典（1節），而以色列卻沒有誠心來接受（2、4、5節）。以色列甚至自己以爲可以尋求安全而設計（2、6、8節），終於遭受最後的災禍與毀滅。所以先知不留餘地、不遺餘力與百姓爭辯，希望他們覺悟。他特別警告他們，未來的審判必將來到，他們既不敬畏耶和華，必失去政治的獨立與自主。將來的毀滅，全地及聖所都將毀壞，這種禍患是他們無法經受的（3、8節）。

何西阿的信息，也堅固少數信服忠實的人們。最後的禍患是無法避免的，但是人們犯罪的情形似乎每況愈下，那些人所要的，不是生命，而是死亡（8節；參閱耶八3；啟九6）。他們在異教敬奉方面似乎比以前更變本加厲。他們行各種花樣的禮儀，但無法替代眞實的信仰，他們違反神的旨意（2、4節），繼續拜牛犢，怎能逃避神的忿怒呢？所以先知向那些忠信的人，重申神公義的報應，這是先知信仰的重點。

在新約中，何西阿的話重新加以解釋。路加福音的記載，主耶穌曾向耶路撒冷的女子說：「不要爲我哭，當爲自己和自己的兒女哭…」，然後引用何西阿的話（十8）：「那時人要向大山說：倒在我們身上。向小山說，遮蓋我們。」（路廿三28、30）。這些婦女跟着主耶穌走向各各他，爲他號咷痛哭。但是主卻爲以色列不悔改的人痛心，而說出這些話。因此，何西阿的信息，成爲主耶穌救恩的前奏，也申明神報應的公義。

啟示錄也有類似的話，「地上的君王、臣宰、將軍、富戶、壯

士和一切爲奴的、自主的都藏在山洞和巖石穴裏，向山和巖石說：倒在我們身上吧！把我們藏起來，躲避坐寶座者的面目和羔羊的忿怒。」（啟六15、16）。對忠信受苦的人，神爲他們伸冤，就是以審判來處置惡者（六10）。

在逼迫的時候，何西阿的話成爲有力的鼓勵。人若以虛謊的宗教來取代主生命的恩典，必遭敗亡，義人才重新得着主的保證與保護。誰能逃避神的審判呢？罪惡必然消弭，公義終於伸張！

(六) 基比亞、伯亞比勒（十9—15）

十章九節開始新的分段。經過第八節最後的宣判，現在又重述審判的原因。在前幾段的開端（九10，十1），先重述歷史的前事。本段也是如此，甚至下一段也相同（十一1）。以色列仍與以法蓮一樣，都是先知傳道的對象，呼喚他們注意。「戰事」是主題，爭戰是必有的（9、14節）。先知可能是在撒瑪利亞傳的信息，可能有政治的首領們在場（13—15節）。

在甚麼時候？先知在回憶基比亞的日子，現在必是降罰的日子（九7），可能何西阿已經感到困難，不得在公衆傳道的機會場合中宣講信息。他不能公開露面，有相當一段時間（九9）。但是七三三年之後，敍利亞的大馬色已經失落，政治的混亂在以色列也可暫時好轉些，何細亞王登上王位後，有一段稍爲太平的日子。以色列人竟然在充實國防的計劃中，逐漸產生一種安全感（十13）。他們以爲一定有力量擺脫亞述的軛（王下十七4）。其實他們仍在毀滅之途。

從文體來分析，九章十節至十章八節都不是直接的講詞，十一章一節起也不是。但是本段自十章九節起卻明顯爲直接的講詞，以第二人稱，有單數「你」（9、13、14節），有多數「你們」（12、13、15節）。間或以第三人稱「他們」，來說明他們受審的實況。

本段的形式與內容，也可分爲兩小段。十一至十三節上爲前小段，從歷史的回憶，進而指責現今的錯誤，他們輕忽神揀選他們的恩典。十三節下至十五節爲後小段，似針對以色列政權當局的罪惡，但也指出他們一般百姓犯罪的動機。這些講詞的形式，可以與四章四節至九章九節作類似的比較。

詩文的體裁可在十章十一節下，十四節上分析，有平均的行數，重複說出一項思想。有的是以同義的三行，音節平均，如十一節上、十二節上、十三節上，一氣呵成，提出指責與警戒的話。在九至十節，音韻不易辨明，只能稱是散文而已。

「以色列阿，你從基比亞的日子以來，時常犯罪。」（9節上） 「以色列阿，你…」這是直接呼喊北國的人們。他們從基比亞的日子以來，時常犯罪。「基比亞」在本書提及四次，除本節提及兩次，另兩處爲五章八節及九章九節。基比亞是北國極南端的城市，以歷史背景言，是因他們的干罪引起內戰，記載在士師記十九至廿一章。但照目前情形，自敍利亞與以色列聯盟戰爭，對付亞述的企圖失敗之後，大馬色岌岌可危，基比亞也已在威脅之下（參閱五8）。但是雖在危急之中，他們仍舊依然故我，毫無悔改的心意。何西阿要他們轉回、悔改（參閱五章四節、十五節，七章十六節等）。他們仍舊在原來犯罪的方向，這是令人失望的。

從基比亞的日子，不得不使人追溯至掃羅王的時期，以色列最早的王朝，自基比亞的掃羅開始（撒上十26，十一4）。以色列人在求王的事上已經表現那種離棄耶和華的叛逆。基比亞過去的罪，也是現在的罪。

七十士譯詞顯然不將本節作爲直接的言詞，將「以色列」作爲「犯罪」的主詞。「自從基比亞的日子，就有以色列諸般的罪惡。」在涵義上並無顯著的分別，只是不再算爲直接的指責。

「現今住基比亞的人，以為攻擊罪孽之輩的戰事臨不到自己。」

（9節下） 現在基比亞的人，是現今的以色列人，仍無法逃脫神的審判。基比亞的人好似蛾摩拉的人，是以賽亞專指責的耶路撒冷人，應在神審判之下（賽一10）。

「罪孽之輩」是指不義之子，[1] 是奸惡的（13節上）、背逆的（結廿八15起）、兇惡的（詩八十九22；撒下七10）。這種人必然被耶和華除掉。這些罪孽之輩是指「現今住基比亞的人」。他們住在那種環境，無法脫去原有的傳統與生活方式，仍屬罪孽的百姓。戰事來到，他們必被攻擊。

「以爲…臨不到自己」，是因用字中有「不」的否定詞。但是許多譯詞都將「不」字作爲肯定詞。譯詞作：「現今住基比亞的人、就是這些罪孽之輩，必有戰事攻擊他們。」這在意義上似乎更加明確。[2] 也有人仍保留這否定詞的原意，只是作爲一個修辭的問題：「現今住基比亞的人，與這些罪孽之輩，不是有戰事攻擊他們嗎？」[3]

在這句話之前，「你們的先人曾站在這裏」，在意義上不十分清晰。先人可能指基比亞的匪類，就是士師記十九至廿一章所記述的。這些人是可以與罪孽之輩並列。那時怎樣引起戰事，現今也同樣會有可怕的戰爭。只是以前的是內戰，現在的戰事是侵略的戰爭，必比以前更爲兇暴可怕了。

「我必隨意懲罰他們，他們為兩樣的罪所纏。列邦的民必聚集攻擊他們。」（10節） 「隨意」是「隨我的意思」，但是這字在

---

[1] Wolff, *Hosea* 178 根據 Koehler-Baumgartner 字典 687–707 以及 W. H. Gispen, *Het Boek Hosea*, 1958.

[2] Wolff, *Hosea*, 178. Andersen and Freedman, *Hosea*, 560, 565.

[3] R. Gordis, "Studies in the Relationship of Biblical and Rabbinic Hebrew," *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 1945, 181–83, (p. 89).

希臘文譯詞中作「來」字。「我必來懲罰他們」，或「我來的時候，就懲罰他們。」[4] 懲罰或爲「管教」，與七章十二節的用字相同。

他們爲兩樣的罪所纏，那兩樣很可能是指但與伯特利的牛犢（王上十二28起），但是在何西阿書似乎從來沒有提起但，只提伯特利（伯亞文；五8，十5）。於是根據上文說的基比亞事件，有兩樣的罪，一樣是强暴的罪，另一樣是內戰、自相兇殺的罪。或者兩樣的罪是指基比亞先人所犯的，與現今在基比亞居住的人與罪孽之輩並列。有的是推想這兩樣的罪是拜兩種不同的神像。[5] 更有人可從耶利米書二章十三節找到參考。「因爲我的百姓作了兩件惡事，就是離棄我這活水的泉源，爲自己鑿出池子，是破裂不能存水的池子。」以色列離棄眞神，去敬拜僞神偶像。

七十士譯本（也爲拉丁文譯本與敍利亞譯本所採納）將兩樣的罪譯爲兩眼——「在他們兩眼之前」，表示他們目睹列邦來攻擊他們。這詞與二章十節的「眼前」相同，[6] 這字或譯爲他們的資源，因爲外邦都來奪取，使以色列失去原有的元氣（參閱七章九節）。[7]

現在列邦的民都聚集來攻擊他們。可能亞述軍隊是由不同國家的人招募來的（參閱王下十七24）。此處原意爲「暴民」。更兇惡的侵略戰爭必將來臨，是耶和華容許的，爲的是懲罰以色列人。

「以法蓮是馴良的母牛犢，喜愛踹穀，我卻將軛加在他肥美的頸項上。」（11節上） 以法蓮曾經是馴良的母牛犢，只是以後才

[4] Andersen and Freedman, *Hosea*, 563.

[5] Andersen and Freedman, *Hosea*, 566.

[6] H. G. A. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, 1868 近代學者大多不接受這一說法。

[7] Wolff, *Hosea*, 185.

成爲倔强的母牛（四16）。在早期的歷史中，他卻是馴良的、可以訓練的。那時她得着耶和華的喜愛，因爲她有用，會作踹穀的事。踹穀可能不需要套起器械（參閱賽廿八27）。牛在踹穀的時候，不必籠住嘴，所以可自由喫（申廿五4），而且可以踹穀撒歡（耶五十11）。這確是一幅美麗的圖畫。

母牛犢有肥美的頸項，在原意上不十分清楚。「軛」字也可能是介系詞「在上面」，「加」也可作「經過」。這樣可譯爲「我經過，看看在她肥美的頸項上」，或者是受她肥美的頸項吸引，或者過去摸摸她肥美的頸項，這些都是可能的譯詞。[8] 但是一般的譯詞仍爲「我卻將軛加在他肥美的頸項上」，這樣使母牛犢更加有用，可從事較粗重的工作。

「我要使以法蓮拉套，猶大必耕田，雅各必耙地。」（11節下） 以法蓮與雅各都指北方，但是猶大卻是南方。有的以爲猶大實則是以色列，因此三者都指北國的整體。[9] 這裏是强調他們蒙揀選，爲神的子民。但是揀選爲的是服事，他們必須在農田裏殷勤作工。耕地耙地也在以賽亞書廿八章廿四節提及。

「你們要為自己栽種公義，就能收割慈愛。」（12節上） 這裏又是直接的講詞，向會衆勸導。現在不再提牲畜的工作，而是農人的操作：栽種…收割…開墾。栽種公義，可能指以正當的方法來撒種，所撒的種一定要完好，而且將稗子除去（太十三24、27）。公義不僅指正當與合宜，也指道德與良善的行爲。這是聖約遵守的原則，公義與信實不可或分。「信實」在此處譯爲慈愛，是生命必有的果效，所以信實是公義的結果。

[8] R. Bach, "Die Erwahlung Israels in der Wüate," unpublished dissertation, University of Bonn, 1952 爲 Wolff, *Hosea*, 179 引用。

[9] H. Nyberg, *Studien zum Hoseabuch*, 1935, 83.

在原意上，公義與慈愛都不是受詞。這些可譯作「爲公義而栽種，因信實而收割。」公義與慈愛成爲栽種與收割的動機。以色列人必須忠於聖約，與神有美好的關係。

「現今正是尋求耶和華的時候。你們要開墾荒地，等他臨到，使公義如雨降在你們身上。」（12節下） 尋求耶和華，是追求認識耶和華（四6，六6）。先知的用意在於悔改與信靠。這也可能是祭司的職責是求問神。以色列人一直有這樣宗教的行動（參閱王上廿二5起；王下三11，八8起，廿二13起）。以色列人離棄神，才會去求問木偶（何四12）。這裏的用字是指先知的重點。[10]

開墾荒地，這荒地或指未開墾的處女地，根據用字，這似乎可作兩者譯，因爲在舊約中甚少出現（耶四3；箴十三23），但一般解經者只作「處女地」。其實依照原意上下文，似乎那荒地並不是完全沒有開墾。只是年月經久，逐漸荒廢，需要重新開墾。以色列人早蒙神恩，卻因離棄神，成爲荒廢。個人也是如此，須將心地開墾破碎，雨水——神的公義與慈愛才可滲透。

「栽種…收割…開墾」這三者原連在一起，然後才有這些字句：「現今正是尋求耶和華的時候，等他臨到，使公義如雨降在你們身上。」現今正是時候，因爲田地需要雨水，這雨是春雨（六3）。「春雨」在耶利米書五章廿四節與申命記十一章十四節用字與此處不同，有人依據七十士譯本，將「雨水」改爲「果實」，[11]但是此處「雨水」的涵義較好。

[10] C. Westermann, "Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament," *Kerygma und Dogma*, 1960, 2–30, (p.20) 指出 Sha'el 是祭司的，但此處的 Daresh 是先知的。

[11] Wolff, *Hosea*, 180 根據七十士譯本的用字，似認爲雨水 (Yoreh) 改爲果實 (peri)，較爲合理，尤其是上文有栽種公義而收割的字（這也是 Koehler-Baumgartner, 403 所主張的）。

公義如雨降下，在舊約其他部分確無法找到這樣的描述。約珥書二章廿三節有「合宜的秋雨」，「合宜」與「公義」是相似的，但似乎不是完全有相同的涵義。合宜必是及時的雨水，是神看爲適當的。

「你們耕種的是奸惡，收割的是罪孽，喫的是謊話的果子。」（13節上） 在以色列人古代的農事，耕田與撒種是同時進行的。[12]奸惡是不義，所以與上節栽種的公義完全相反。罪孽是不信實，也與上節相反。「謊話」不是指對人的，而是對神的，指不忠於聖約，正如十二章一節的用意。這是拒絕耶和華的知識，是上節「尋求」的相反。他們獻祭，不是向神的，而是對巴力。所以完全是虛謊的行爲。「謊話」一詞是單數字，是指行爲的整體。這裏所謂的「果子」並非可喫的，只是指結果或後果。

「因你倚靠自己的行為，仰賴勇士眾多。」（13節下） 從這半節經文，似換了另一個題目，指以色列倚靠軍備，而承受戰爭的後果。以色列人倚靠自己，「倚靠」一詞表明感到安全，他們以爲這樣措施，就可有安全，可以「安居無慮」（士十八7）。

「行爲」在原意上爲「道路」或方針（戰略的方針計劃）。但七十士譯本作「戰車」。這是經文評鑑的問題，因爲七十士譯本及敍利亞譯本都讀爲戰車（Derek 改爲 Rekev）。據亞述歷史文獻，以色列當時有二千輛戰車，比大馬色（敍利亞）還多，大馬色有一千二百輛。甚至在撒瑪利亞敗亡時，亞述軍擄來的以色列戰車五十輛，仍十分完好。「戰車」既是軍事力量，或可作「力量」，以色列人倚靠他們自己的力量，有了戰車，就有安全感。[13]

[12] G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, II, 1932, 180–85.

[13] Wolff, *Hosea*, 181 引用 J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, 1963. 82f. 也提及 H. Zirker 在 *Biblische Zeitschrift*, NF2, 1958, 291–94.

以色列人也仰賴勇士，這些勇士是經過特別訓練的（參閱撒下二十7，廿三9；耶廿六21），他們不是一般農民來服兵役。但是當他們仰賴勇士衆多，這就構成叛逆神的罪，因爲充實國防軍力，原不是以色列應該致力的，在立王的法則中也不允許（參閱申十七16）。

「所以在這民中必有鬧嚷之聲，你一切的保障必被拆毀。」（14節上） 這樣，戰爭就無可避免了，有鬧嚷之聲，原以海浪洪流的響聲，來描述戰爭的聲音（賽十七12起）。現在羣起作戰（賽十三4，十七12；耶五十一55），在這民中掀起，實在萬分驚懼。「這民」必指軍隊，因爲抵禦外侮，全國皆兵，恐怕仍無法抗拒侵略者的狂瀾。

一切的保障，可能是指八章十四節的堅固城，也都被拆毀，他們的防守戰完全失手而敗北了。

「就如沙勒幔在爭戰的日子，拆毀伯亞比勒，將其中的母子一同摔死。」（14節下） 這裏所提說的，必是歷史的事實，所以先知特別敍述。沙勒幔是指誰呢？有的認爲是沙龍，他謀殺耶羅波安二世的兒子撒迦利雅，篡了他的位（王下十五10）。然而這件謀殺案件似乎沒有引起甚麼戰事。也有人認爲沙勒幔是亞述王撒縵以色（727—722），在向撒瑪利亞進軍時，拆毀伯亞比勒，但是這也沒有歷史的憑證。

亞比勒大多被認爲在約但河東的北部，距離基列拉末西北十二哩，[14]也有的認爲以色列與摩押中間的地區，鄰近但的伯瑪迦，名

[14] M. Noth, "Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes, I. Das Gebiet Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippe, *Palästinajahrbuch*, 1941, 92, "*Aufsätze zur biblischen Landes–und Altertumskunde*, Z", ed. H.W. Wolff, 1971.382, N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine* 4, 1951, 1538.

稱爲亞比拉（撒下二十14起），那裏曾有一段記載，有關母與子的事。但是以上都只是臆斷而已。將幼兒摔死，在聖經中不乏例證（詩一三七8；王下八12等）。母子均被摔死，是極大的屠殺，十分可怕的現象。本書十三章十六節也有殺害母子的情況（參閱賽十三16；鴻三10）。

「因他們的大惡，伯特利必使你們遭遇如此。」（15節上） 伯特利將會遭受類似的浩劫，好似亞比勒一般。大惡是指他們從事戰爭的罪惡，大惡原意爲惡中之惡，可說是罪大惡極，他們怎能逃脫可怕的審判呢？「伯特利」與「使你們」在音韻上十分相近，成爲相對的用字。

本書提伯特利，都用伯亞文的名稱，但「伯特利」也偶而提及（如十二4）。伯特利可能與伯亞比勒相對，「伯」原意爲居所，繼續上節的論述。「伯特利」必指北方，有的就譯爲「以色列家」。[15]有的根據字義，譯爲耶和華的家（八1的用意），或耶和華的殿（九4），可能是指耶和華的地（九3）。

「到了黎明，以色列的王必全然滅絕。」（15節下） 政治的陰謀與謀殺大多發生在黎明（參閱七6），那樣一日之始宣布新的政局，可能較爲特殊，引人注意，使突然的政變成爲既成事實。

但是這裏是否指王朝的更迭呢？可能不是指王，而指王國。國家敗亡，也使君王遜位，一同傾覆。從歷史的事實看，何細亞王在撒瑪利亞圍困之前已經被擄，那只是戰事的開端，好似還在黎明（王下十七4；參閱何十7）。

「滅絕」原意爲靜默，靜止行動，甚至全然毀滅。

本段整個重點在救恩歷史。神與以色列人建立聖約，原爲强調揀選的恩典。神呼召以色列人事奉（11節），並且看顧他們。在聖

[15] Wolff, *Hosea*, 181.

約之下，以色列人在祂慈愛中尋求祂的旨意，憑祂的公義栽種，以祂的信實收割。公義與信實也是神對以色列的期望。

但是以色列人顯然離棄神的訓誨與應許，去隨從外邦的虛妄，以權力爲安全之計謀，其實除耶和華以外，沒有任何安全。當他們自欺欺人，不尋求神，必走向毀滅之途。倚仗自己的權力，是註定死亡的。

在哥林多後書九章十節，仁義的果子，可能是引用何西阿書十章十二節下。這成爲神的應許，祂必增添這樣的果子，所以教會應有信心來慷慨地幫助貧苦者，那些貧苦的聖徒是在神新的聖約之下。他們得了幫助，得了憑據，知道哥林多教會承認基督，順服祂的福音。

保羅是向新的聖約下之人們說的，也以舊的聖約中的應許來鼓勵，同時也予以警戒，在新約之下，信徒不可離棄福音，免得遭受神的審判，因爲不義的，不能承受神的國（林前六9；加五21）。新約的信徒應該追求聖靈的果子。

這段經文也提醒我們，不可自謀安全。我們是神的子民，究竟與一般人不同，不可仰仗武力（太廿六52），主說：收刀入鞘吧！我們只隨從永生之道，祂是萬邦之主，我們只求仁愛、喜樂、和平、忍耐、良善、信實、溫柔、節制（加五22）。這些都成爲仁義的果子，使其成長，卻在於我們忠於神的聖約。

（七） 神繼續憐愛施恩（十一1—11）

十一章是有獨特的性質，不僅在文體是與上下文迥異，在思想方面也特別突出，神啟示自己的話很有力。何西阿描述神是父親，溫和地照顧着兒女。祂對以色列人完全出於慈愛，將他們從罪惡中救出來。愛使祂無法放棄以色列人：「以法蓮哪，我怎能捨棄你？以色列阿，我怎能棄絕你？」（8節）。祂愛的啟示是奇妙的：

「我是神，並非世人，是你們中間的聖者，我必不在怒中臨到你們」（9節）。這樣的啟示在新約才達顚峯，但在此處已經發揮了。

本章似沒有一個用詞，可與上一章相聯。十章九至十五節對以色列直接的言詞並不在此繼續，因爲本章是以歷史的追溯來看神與以色列人的關係。下一章另有新的開端，主題也換了。

全章的中心似乎在第七節：「我的民偏要背道離開我。」這是神的慨嘆，父親對兒子失望的指責。但是這指責不是直接的，從八節開始，才說「你」，而且是以悲嘆的口吻：我怎能…我怎能…我怎能。於是由控訴至寬恕（9節），使聽衆與後世的讀者深受感動。

自十節起，又改爲第三人稱，耶和華是「祂」，以色列是「他們」。在文體方面也不同，以三行詩的形式，在音韻上不如八、九節那樣完整，那樣規律，十足三行詩的形式應該是在八、九節，而十、十一節三行排成兩行。

本章雖然獨特，但仍與其他篇章連貫。歷史的回顧必須從九章十節開始，本章賡續這一論題。本章十一節是一項結語，其開端應追溯至四章一節起一段冗長的論述。論神由忿怒至憐愛，與第二、三章及十四章二至九節相似。二章四至十七節以及三章一至五節論即臨的審判是神的作爲，爲達到愛的目的，使以色列歸向神，得着新的救恩。但十一章論神的審判已經在過去與現在都實現了，卻仍不能使以色列人回轉。結果神自己回心轉意，祂的憐愛使以色列人有受愛蒙恩的機會。所以本章一方面符合十四章四、五節的意義，神甘心的愛醫治以色列背道的病。另一方面補充第二章的主旨，神再憐憫他們。

本章應在十一節結束，「這是耶和華說的。」是自然的結語，正如二章十三、十六、廿一節（中譯作「耶和華說：」）。四章一節是最明顯的開端：「以色列人哪，你們當聽耶和華的話。」

本章的歷史背景，最具體的說明在十一節，提到埃及與亞述。外患的威脅早已存在（九3、6），戰爭似已將發生（十6—8、14節起）。亞述的强權統制以色列是必然的（十一5），但以色列想轉向埃及求援（參閱王下十七4），時間大約在主前724—722之間，正是民族敗亡的前夕。先知預言說：刀劍必臨到他們的城邑（十一6）。

本章內容簡略言之，一至四節追述以色列的過去，他們的失敗以及神的拯救，强調神有聖約的愛，父親期待浪子歸來。五至七節敍述他們因離棄神，而有現在的災禍。他們在毀滅的邊緣，隨時被世界的强權所吞沒。八至十一節描述神的悲嘆，以無限的愛期望着以色列人。神自己宣告最後的救恩。

「以色列年幼的時候我愛他，就從埃及召出我的兒子來。」（1節） 以色列民的歷史從頭追憶，正如九章十五節，十章一、九節一樣。這是民族最早的史事，神呼召他們從埃及出來，成爲神揀選的子民。神呼召他們出來，是召他們「上來」。這裏原來沒有「來」或「上來」，但在二章十五節，以及十二章十三節，特別說明「上來」（中譯本在十二9，十三4並無譯出）。以色列被召，從埃及出來或上來，是他們信仰的開端，所以也是信條必須提及的。但是現在這信條似乎重新强調。

當以色列人最早與耶和華建立關係的時候，他還是在年幼的階段，好似嬰孩在斷奶的時候（出二6）。他很幼小，還得倚賴父母，不能自立（參閱創十八7用字的涵義）。但是耶和華的愛起初就開始了。何西阿是舊約中第一位先知以「愛」來說明立約的關係。申命記的講詞中也以此爲重點（四7、13，七8、13，十15，廿三6）。[1]

[1] H. Wildberger, *Yahwehs Eigentumsvolk*, 1960, 111f.

耶和華愛年幼的以色列，不僅救他們出離埃及，也呼召他們，好似父親呼召他的兒子一般。祂這樣照顧與引導，以色列人必須順服。耶利米所論的新約，就以神拯救以色列出埃及的恩典，成爲立約的基礎（卅一32）。

以色列人被稱爲耶和華的兒子，是與神十分親密。他們成爲耶和華的產業，聖潔的子民。申命記十四章一節也稱以色列爲神的兒女。在以賽亞書（一2起，三十9）及耶利米書（三14、19、22，卅一9、20），也都著重以色列兒子的名分。

七十士譯本譯爲「他的兒子」，並非「我的兒子」，可能爲符合以色列在此處第三人稱「他」字。但是在實際的關係上，耶和華與以色列，以及以色列的衆子，是父子親密的交往，是神聖約的內容。有的經學家引用埃及智慧文學及迦南之宮廷及敬拜禮儀來解說，並不說明何西阿借用這些異教的思想，[2] 神的揀選恩典仍是獨特的。

「先知越發招呼他們，他們越發走開。」（2節上） 「招呼」與第一節「召」字是相同的，只是這裏是多數。神召他（以色列），現在由單數「他」變爲多數「他們」，但仍指以色列，當無問題。問題在「招呼」的多數字，主詞在原文中沒有出現，就有不同之猜測。誰招呼他們？中譯詞作「先知」，但是並不符合上文，沒有根據。有的就照七十士譯本，譯爲「我」：「我越發招呼他們，他們越發離開我走開。」這樣是符合前一節，[3] 有的認爲招呼的是異教的人們，以色列人曾在什亭受人誘惑：「這女子叫百姓來」（民廿五2），叫人獻祭，引人犯罪，是一種招呼。[4] 他們受

[2] Wolff, *Hosea*, 198 曾有詳盡的討論。

[3] Wolff, *Hosea*, 190, 191 在譯文註解中加以說明。

[4] Andersen and Freedman, *Hosea*, 577–78.

了誘惑，就是去敬奉假神。在原文有這樣的字句「離開他們的面」指招呼的人，就與這種解釋不甚符合了。

「向諸巴力獻祭，給雕刻的偶像燒香。」（２節下） 巴力是迦南的神，包括巴力毘珥（九10），但不僅這一個神明，因爲這裏所說的是諸巴力（參閱士二11）。雕刻的偶像就是指巴力，可能仍指迦南的諸宗教（參閱何八４）。獻祭與燒香雖屬同義，實則獻祭，是將祭牲焚燒，而燒香可能是在獻祭之後的動作。這些都是敬奉偶像的動作。這是干犯神聖約的大罪。破壞以色列爲神子民的關係（參閱出二十３起、23節，廿二20，卅四17）。

「我原教導以法蓮行走，用膀臂抱着他們。」（３節上） 這是神過去向以色列所施的恩。這節表示耶和華親自的作爲：是我，不是別人，不是巴力。「我」字人稱代名詞特別著重神引領着他們，教他們學着舉步行走，以法蓮還是幼兒，還未長成。在士師時代，以法蓮只是一個支派，當然以後才成爲北方的主要部分，甚至是北國的總稱。

用膀臂抱着他們，是指保護他們，但是與上文似乎不甚相稱。以法蓮已經學步了，怎麼還抱着不放下他來走呢？有人譯作「我將他們作爲膀臂」，膀臂是代表力量，尤其是在爭戰時的主力。以法蓮日後成爲耶和華的力量。[5] 也有人將膀臂譯作繩索，好似在第四節的意義，用字雖不同，卻有異曲同工之妙。繩索是牽引的，也是約束的，是否指立約的關係，因爲立約是約束的，以色列人在恩典中「就範」，不是受限，而是得恩。[6] 這裏是否發揮聖約的愛呢？無論如何，抱着他們，必指恩典的保護與賜力。

「他們卻不知道是我醫治他們。」（３節下） 他們不知道，還是缺少知識。他們因無知識而滅亡（四６），這是最大的悲劇。醫治是救贖（五13、六１，七１）。在曠野，耶和華聲明，惟有祂是醫治他們的。愛與醫治必然是連在一起的（十四４）。

[5] Andersen and Freedman, *Hosea*, 579.

[6] Andersen and Freedman, *Hosea*, 580, 581.

「我用慈繩愛索牽引他們，我待他們如人放鬆牛的兩腮夾板，把糧食放在他們面前。」（４節） 以色列爲母牛，四章十六節他們被描寫爲倔强的母牛。十章十一節他們是馴良的母牛犢加軛耕田。這裏是著重母牛的教養，以慈繩愛索牽引，又放鬆夾板，使牛可喫食，得着充分的餵養，繩索雖是捆綁的，卻不是虐待，而是恩待。神牽引着他們，走到有福的境地。這可能仍指以色列人在曠野的經驗，一直在神引導之下。

「我待他們，如人放鬆牛的兩腮夾板。」中譯詞似乎是意譯的，因爲「夾板」實則爲軛，而軛也並不完全夾住兩腮。[7] 所以經學家多以「軛」譯爲「幼兒」，「腮」譯作「面頰」，現代中文譯本作：「我懷抱他們，偎貼在自己的面頰上。」只是沒有譯出幼兒，卻是父母對幼兒的動作。這確與上一節連貫起來，卻失去了牛的形像，牛是有軛的。有的仍保持「軛」字，但以下的譯詞完全不同：「我待他們，如人卸除牛的軛，照他的意願可以自行發展。」[8]

這下一句：「我俯下身子，餵養他們。」是現代中文譯本的字句，也爲甚多經學家所主張。[9] 這裏若以父親學起幼兒親頰，又俯身餵養來描寫，確是十分活潑的畫面。但與上半節牽引牛犢的動作，不甚連貫了。

[7] G. Dalman, Arbeit, II, 99f. 認爲軛與夾板仍不致阻礙牛喫食。如果兩頭牛同負一軛，卻不除軛，牛很難低頭去喫食。這樣的情形必須卸除軛頭。

[8] Andersen and Freedman, *Hosea*, 574 ，將「餵養」改成釋放的意思，任其自由，使其自行發展。

[9] Wolff, *Hosea*, 191,2, 依據七十士譯本「餵養」。

「他們必不歸回埃及地，亞述人卻要作他們的王，因他們不肯歸向我。」（5節） 在上文，耶和華三次宣告祂的愛：「我愛他…我原教導…抱着他們…牽引他們…」（1、3、4節）。神雖招呼與引導，以色列人卻毫不在意，只一心要回埃及。現在的情況怎樣呢？他們以爲亞述王提革拉毘列色死後，可以投靠埃及，掙脫亞述的軛（參閱王下十七4）。他們回埃及，是耶和華所憎惡的（民十四4），因爲那是離棄耶和華的舉動。但是他們仍在亞述的權下，撒幔以色仍有權力統制，以色列人是動彈不得的。以色列人應該認清這樣的處境，但是他們仍舊不肯悔改。

本節在七十士譯本稍有不同的譯詞，「歸回」作「安居」，「埃及」作「以法蓮」，但「埃及地」在本書中曾屢次提及（二17，七16，十二10，十三4）。

「亞述人卻要作他們的王」，有的卻譯作「他們的王必到亞述。」這是指以色列王必將被擄至亞述，在涵義上似並不與原有的矛盾。[10]

參照下文，第七節說明他們背道的實況，而十一節的敍述，以色列人實際在埃及與亞述。他們的敗亡是確定的，這是他們自作自受的。神都無能爲力了。所以就有第八節耶和華自語中的悲嘆。

「刀劍必臨到他們的城邑，毀壞門閂，把人吞滅，都因他們隨從自己的計謀。」（6節） 這是當代歷史的事實。在七三三年，亞述的撒幔以色五世率領着軍兵，伸出刀劍對着以色列的城邑。以色列王何細亞可能已經去向埃及求援，不肯再向亞述進貢（參閱王下十五29，十七4）。

刀劍在語句上是無定的，可作亞述的刀劍，也可解爲神公義的審判，刀劍是指戰爭，神可藉刀劍戰爭施展祂審判的公義。

[10] Andersen and Freedman, *Hosea*, 584.

刀劍是要殺害人，不是破壞門閂的，卻可把人吞滅，所以這個用詞值得討論。「門閂」原意爲「隔開」，字義上可作不同的猜測。有人將「計謀」與此字對比，作「誇張」解。[11]人的誇張與計謀終究落空，也必遭破壞，不復存在。也有人譯爲勇士，[12]何西阿書十章十三節，以法蓮仰賴勇士（並非同一個字，卻有同義）。但在以賽亞書四十四章廿五至廿六節該字作「說謊話的」，似與「誇張」相似。

「計謀」是出於惡意（參閱耶七24；彌六16；詩五11，八十一13；箴一31）。計謀也許出於迷信的邪術，由占卜者設計，成爲從政者的依據，而作政治及外交的策略，也終於失敗。[13]

「我的民偏要背道離開我，眾先知雖然招呼他們歸向至上的主，卻無人尊崇主。」（7節） 以色列人雖是耶和華所親愛的，稱他們爲「我的民」，他們卻離開祂。「偏要」是那種頑梗與固執，那是倔强的行爲。這字在申命記（廿八66）作「懸懸無定」，好像屍身懸在木架上（撒下廿一12）。[14]以色列人不可靠，無法捉摸，又頑梗不化，堅持地遠離神。

「眾先知」正如二章「先知」，在原文中是沒有的，他們究竟是指誰呢？「招呼歸向」原也可譯爲「求告」（call upon）。所以有的譯詞爲：「他們（我的民）求告的不是至上的主…」。[15]有

[11] Wolff, *Hosea*, 192 又 Ch. Rabin, "Hebrew *baddim*, 'power,' " *Journal of Semitic Studies*, 18, (1973) 57–58.

[12] Andersen and Freedman, *Hosea*, 585.

[13] Mays, *Hosea*, 156.

[14] 此字作「懸」解，也是希臘文譯詞，參閱 J. Ziegler, "Studien zur Verwertung der Septuaginta im Zwölfprophetenbuch," *Zeitschrift für Alttestamentlischer Wissenskhaft*, 60 (1944) 111.

[15] Andersen and Freedman, *Hosea*, 574.

的譯詞不將「雖然」譯爲「不」的否定語氣，將至上的主只作爲「舉起」。譯詞爲：「他們求問（巴力），他卻無法舉起」。[16]這是表明巴力無能爲力，不能有甚麼幫助。

譯爲巴力，是將巴力當作上主(EL AL)。另一可能的譯詞是：他們求告上主（巴力），卻不尊崇耶和華爲唯一至上的主。[17]

綜合以上，在意義上並無很大的差別。他們是神的子民，在聖約的關係中必須忠信。他們卻自行破壞，也偏差從邪。他們的罪已經定了，他們也實在令耶和華非常失望，認爲無法拯救他們。

「以法蓮哪，我怎能捨棄你？以色列阿，我怎能棄絕你？」（8節上） 在上文，先知提說以色列過去與現在的失敗，似乎不是對他們直接說話，這裏在語氣上就有了轉變，因爲這是對以色列表達心意，又像是對自己的詢問。這問題是一種修詞式的（Rhetorical），不是預期答覆的。神表露了父親的心，是帶着苦澀的意味，卻有熱心的愛。以色列好像浪子站在父親面前，聽老人家嘆息的聲音。他又何忍再使父親失望呢？

神眞會捨棄以色列嗎？一定不會！神只是以管教的方法敦促以色列歸回，但是這樣的心思好似是白費的（4、6節等）。但是神還是捨不得這樣放棄他們，祂的心就在矛盾之中。以色列也知道，神還是無法捨棄他們。詩人說：「難道主要永遠丟棄我，不再施恩麼？…難道神忘記開恩，因發怒就止住祂的慈悲麼？」（詩七十七7、9）。神聖約的信實總不會離開他們。

「我怎能使你如押瑪？怎能使你如洗扁？」（8節中） 押瑪與洗扁是所多瑪、蛾摩拉兩個極爲聞名的城市。這是象徵着罪惡與

[16] Wolff, *Hosea* 192–3.

[17] 這可能的譯詞也爲 Andersen and Freedman, *Hosea*, 587 所研討的，但他們並不接受。

敗壞，使人們記得神公義的忿怒（參閱第九節）。記載在創世記十章十九節，十四章二、八節及申命記廿九章廿三節，但是以色列總不會全然毀滅吧？

「我回心轉意，我的憐愛大大發動。」（8節下） 回心轉意原意爲傾覆，是描寫這兩大城市的倒塌。同一個字卻描述神的心意也這樣改變，不將城市傾覆，卻大爲震動心靈，有這樣全然的改觀。祂的憐愛是深切的，「憐愛」一詞在此處外，只在以賽亞書五十七章十八節及撒迦利亞書一章十三節出現。原意與安慰一詞相似，因爲這兩個字的字根一樣。神的憐愛帶着安慰。

「發動」原意爲「火熱」，好似爐火一般猛烈。但是神的憐愛也必有無限的溫和，是熱切中的柔和。

「我必不發猛烈的怒氣，也不再毀滅以法蓮。」（9節上） 在上節經文有連續的問語，在本節就繼續有不同的語句，較爲肯定，且以「不」字加重語句。神的怒氣已經轉消，不會再發烈怒。神也不再毀滅以法蓮。「毀滅」原意是將毀滅帶來。神的審判不再臨到以法蓮，使以法蓮遭受損失甚至毀滅。從九節起，表明神的旨意原是不降刑罰的，祂始終愛以色列，下面就有「動機」的條款。

「因我是神，並非世人，是你們中間的聖者。我必不在怒中臨到你們。」（9節下） 人是隨自己的情緒所左右，但是神卻不然。祂是公義的，卻並不偏待人。但是那並不說明神受任何因素所局限，祂有絕對的自由與權能。

神是你們中間的聖者，聖者是獨一而權能者，祂是至高的主。這種說法是舊約中主要的信仰，但在用詞上是何西阿書僅出現的一次。神是聖者，不是指祂公義的審判，而是祂大能的拯救。這在以賽亞書四十章以後更爲顯著，多有論述，但在前半部也屢次提及（八11—18，十20，三十15等），神是聖者，也促使以色列悔改與

更新。

神在以色列人中間，是强調神揀選以色列的恩典。神與他們同在，使他們有安全與喜樂（參閱民十四14；書三10；賽十二 6 ）。

「我必不在怒中臨到你們。」似乎再著重神的憐愛，保證不再向以色列人發烈怒。[18]「臨到」有人以爲可譯作「離開」，說明神必不離開以色列人。[19]

這裏論耶和華，是以聖約爲基礎，並著重救恩的歷史。神好似人一樣有柔和的情緒，如父母一樣充滿憐愛。祂不忍心來刑罰與除滅。在言語上，似乎是道成肉身的說法。但是究竟在人的言語上，不足以說明神的性格。耶和華是神，並非世人，怎可以常人的情緒與感覺來描繪呢？以神與人作尖銳的對比，在舊約中還有三處經文（賽卅一 3 ；結廿八 2 ；民廿三19）。每處都强調神的獨特，人是無法左右神的權能的。但神的恩慈足以維護以色列，使他們永久有盼望。

「耶和華必如獅子吼叫，子民必跟隨他。他一吼叫，他們就從西方急速而來。」（10節） 耶和華如獅子吼叫，也是阿摩司書所形容的。阿摩司書一章二節說耶和華作獅吼，是宣告特殊的信息，這會引起極大的懼怕（摩三 8 ），這一呼叫，必招集各方，可從西北、東北與西南。大概東南方不會有反應，因爲那邊是曠野。這裏專指西方。

在本書五章四節及十三章七節，都提到耶和華爲獅子，但那是論耶和華的忿怒。現在神的吼叫，至少對以色列不是忿怒，而是予他們興奮的希望。神以兇猛的姿態出現，爲對付那些脅迫以色列的敵人。以色列因侵略而逃亡，甚至向西南逃去。在那裏，聽見耶和

[18] Wolff, *Hosea*, 193.

[19] Andersen and Freedman, *Hosea*, 591 引用 Dahood 的說法。

華的聲音，如獅子吼叫，立即知道神要給他們拯救。他們就急速地隨着聲音來尋求神，可能他們對神仍有些驚懼，卻帶有無限的歡悅。他們好似浪子一般，知道父親仍肯讓他回來，就又喜又懼地歸家。「急速」大多譯爲「驚懼」與「戰兢」，確可將這樣的心情，活潑地描寫出來。[20]

西方應爲大海，可能還是指西南，是在埃及之地。事實上，何西阿論以色列與外邦的關係，多以亞述與埃及爲中心。下一節就再提說。但此處西方也可指地極之邊遠，亞述與埃及爲東西兩大極處。

「他們必如雀鳥從埃及急速而來，又如鴿子從亞述地來到，我必使他們住自己的房屋，這是耶和華說的。」（11節） 當以色列人從外地歸回，知道耶和華的眷顧，他們不必繼續爲圖生存而趨於窮途末路，更不必再投奔亞述與埃及。亞述與埃及一直是以色列的威脅（參閱七16，八 8 起，九 3 、 6 ）。現在他們眞的可以歸來，不再到處躲藏避難。事實上不久亞述打敗以色列，許多以色列人被擄至外地，也有許多人逃到埃及。這樣的逃亡必須結束，因爲神重新顧念他們。

他們歸回故土，重新可以定居，享平安的生活（參閱二17、20）。自己的房屋才是安居之地（八 1 ，九15）。房屋未必是自己的，也不是說各人都擁有自己的房產。「自己」是指本鄉本土，他們不再客居異地，依人作嫁。這是指末世的救恩，是神爲他們成全的。以色列民終於恢復選民的身分，仍在神的聖約之中（參閱二15、18、22，十四 7 ）。

這是耶和華說的。這是結語，在本大段告一結束。這大段可從四章一節起，在十一章十一節作結。十一章十二節應歸入下一大

[20] 同上 ,592.

段，先知再論耶和華斥責以法蓮與猶大，向北國與南國一併加以警告與責備。愛之深，責之切。

在本章，何西阿概括了神選民以色列的歷史。這個民族過去的史實與現今的實況，都說明他們的失敗。他們對神恩慈的作爲，只有故意的叛逆（１—７節）。但是先知的責備並未加上更多嚴厲的話，這是本章與前後的論述不同的。在八、九節充分說出神的慈憐，最後還宣告他們新出埃及的經驗，使他們從外邦之地歸回（11節）。

本章所提出的問題是：甚麼是決定以色列前途的因素？他們拒絕耶和華而自行導致的後果呢？還是耶和華的愛不看他們失敗仍促使成功呢？答案是後者，耶和華是神，祂不是人，而是以色列的聖者，祂不以忿怒來待以色列民，卻以恩慈，賜予新生命，確保他們安全。

以色列蒙神揀選，得蒙引導，都是基於耶和華的慈愛（１、４節）。這愛不會改變，也是無可匹比的，因爲神是聖者，聖潔是神的本性，永不改變。耶和華不可放棄愛，正好似祂不放棄神性一樣。祂的愛在許多行動中表現出來，祂決不失望，仍繼續幫助以色列。以色列人失敗了，但神的愛繼續訓練他們、養育他們（１—４節）。這愛是痛苦的（５—７節），因爲愛必須抗拒神的忿怒，是十分苦楚的經驗（８—９節）。但是愛的能力最後必充分發展（11節）。所以這裏先知見證的，不是以色列的失敗，而是耶和華神的愛在掙扎中彰顯出來。

先知原來是著重罪的刑罰，根據申命記的法典（廿一18—21），逆子必被石頭打死，處以極刑。但是在十一章，逆子以色列知道，又因他不回頭而感到痛楚，父從忿怒中，已經轉爲至愛，以新的方式表達出來。況且神的能力足以釋放以色列人，一次而且永遠地有效。

這正如保羅所說的話：「律法有所不能行的…神就差遣自己的兒子…」（羅八３），在何西阿書三章五節，也以愛爲主題。本章（十一章）就充分地發揮了，神的愛從起初就保護着神的選民，這樣的愛是會持久到永遠的。以色列所以可長久地存在，完全是神的愛。神的愛既基於神的聖潔，人的不信也不能使神的愛改爲忿怒。神棄絕了押瑪與洗扁，祂卻不忍棄絕以色列。神是以色列中間的聖者，祂必不在怒中臨到他們，雖然他們好似所多瑪一樣，連十個義人都沒有。於是亞伯拉罕的代求（記載在創十八17—33），在此意外地應驗了。如果參照前幾章的內容，如二章八節起，十六節起，以及三章一至五節，耶和華的公義與憐恤似乎是在矛盾之中。神不能不刑罰，現在他的怒氣已經不再表露，只有愛勝過一切，救恩終於彰顯。

從何西阿論神的愛，至使徒約翰的話：「神就是愛」（約壹四８、16），其中只有一個很短的距離，因爲神差祂的兒子，爲我們的罪作了挽回祭（四10）。還有保羅也解釋說：罪在那裏顯多，恩典就更顯多了（羅五20）。

何西阿書十一章，說明了神愛的能力，目的是使以色列人得以安居在本土。那是指耶和華拯救以色列人，脫離列邦的統治。這樣的愛只給以色列，先知所說的神的應許，就是保羅與約翰論及基督應驗歷史的豫言。

當然本章只是預備救恩的信息，論述的究竟有限。但是仍使人聯想福音的奧秘，就是外邦人在基督耶穌裏，藉着福音，得以同爲後嗣，同爲一體，同蒙應許（弗三６）。所以這足以使人明白神的愛是有目的的，經過每個人，臨到全人類。愛是神的本性（何十一８下、９節下）。本章卻使舊約與新約成爲合一的眞理。

(一) 以法蓮遭主的忿怒（十一12—十二14）

十一章十二節至十二章十四節是整篇的信息，似與其他上下文分開，成爲獨立的篇章，以法蓮的虛謊與猶大的忠信，成爲尖銳的對比。先知仍針對以色列傳責備的信息，指責的話是一連串的發出（12節上，十二1、3、7、11節上、12節、15節上）。耶和華屢次「曉諭」（5、10節），他的作爲也一直顯明，懲罰與報應是無可避免的了（2節）。耶和華直接的話不多（在9、10節），其餘都是先知的言詞，耶和華是第三人稱（十一12下、2—4節、7、13節）。但是整個信息的開始，耶和華是「我」自稱，以後才是先知爭辯的言詞，正如三章一節，九章十七節相同。從文體分析起來，這些似乎是口傳的。從場合方面來看，既提到猶大，是否在猶大邊境？四節提說伯特利，十一節提起基列。這兩處可能也是傳信息的地點。

當先知追溯以色列過往的歷史，使他深感未來的厄運，所以他毫不保留地指責以色列，向他們說明耶和華對他們的忿怒，無可推諉。

「以法蓮用謊話，以色列家用詭計圍繞我。」（十一12上）

以色列的虛謊，是指他們的不忠（七3，十13，參閱四2）。他們不倚靠神，只在亞述與埃及之間謀求和平。他們竟以耶和華爲仇敵，好似以繩索來圍困祂，使祂不能行動，又似野獸一般四圍困住祂。這樣以詭計來對待耶和華，是可怕的敵對的行爲，令神十分失望。

「猶大卻靠神掌權，向聖者有忠心。」（12節下） 在比較之下，猶大卻仍有忠心。「靠神掌權」，在大多英譯詞爲「與神同行」。[1] 照着七十士譯本，「猶大卻爲神所認可，他們要稱爲耶和華的聖民。」[2]

[1] Wolff, *Hosea*, 205 「但猶大仍與神同行。」參閱 Mays, *Hosea*, 159.

猶大的忠心，是與以色列的詭詐虛謊作尖銳的對比。在一章七節似乎可以說明。但是本書其餘部分，卻將猶大與以法蓮相提並論，都同樣受責備（五5、12、13，六4、10、11，八14，十11）。如果參照十二章二節，耶和華顯然與猶大爭辯。五章十節神明顯審判猶大，可見猶大並不比以法蓮好。

在此處「神」，是否指異教的神明呢？猶大所倚靠的，不是耶和華眞神，而是外邦的神。那麼「聖者」也不是指以色列的聖者，而是指外邦的神明。這樣就完全指責猶大信奉假神之罪，[3] 但是這種說法不爲大多解經家所接受。

「神」與「聖者」如十一章九節，兩者一同提及，應指耶和華神，祂是以色列中間的聖者，猶大跟隨祂，與祂同行，仍舊守約，所以可謂仍有忠心。至於中譯本（國語譯詞）的小字註着「猶豫不定」，可能指該動詞「與神同行」的「行」字爲飄流，以致解釋爲無定的狀態。現代中文譯本作「背叛」，然後將「忠心」作爲神的本性「信實」。「向聖者有忠心」譯爲「信實神聖的上帝」。其實「有忠心」原爲動詞。

「以法蓮喫風，且追趕東風，時常增添虛謊和強暴，與亞述立約，把油送到埃及。」（十二1） 這裏先知以自然的景象來描述以法蓮的實況。以法蓮好似牧人，但牧養的是虛無的，好似捕風捉影，一無所得。以法蓮好似獵人，追趕的不是鳥獸，而是東風，就是炙熱的旱風，帶來災禍。「牧養」在中譯本譯爲「喫」是牽强的，但這一動詞也與「爲友」相近。所以有的譯爲「以法蓮與風爲友」，[4]

[2] Wolff, *Hosea*, 205–206.

[3] Freedman and Andersen, 591 參閱譯詞。

[4] Wolff, *Hosea*, 206.

那還會有甚麼收穫，甚麼都吹去了。可能是八章七節的含義：「他們所種的是風，所收的是暴風。所種的不成禾稼，就是發苗也不結實…」

他們與亞述立約，無非爲圖安全，其實這無異是追趕東風（參閱五13，八9）。他們先爲歸順亞述而獻貢物，以後趁着亞述王死後政治稍不安定，就送油至埃及，以風爲友，以爲這樣可以贏得埃及的歡心，給予保護。古代以油爲進貢之物，是附庸國效忠的方法。[5] 當然這是完全錯誤的，因爲律法禁止以色列與外邦結盟（申七2，十七16）。何西阿也屢次反對（七11，十4、6，十四4）。

「耶和華與猶大爭辯，必照雅各所行的懲罰他，按他所作的報應他。」（2節） 「爭辯」又回到四章一節的話，這是法庭的用詞，神向祂的百姓宣判前，容他們爲自己辯護，但是他們怎能自圓其說呢？現在猶大應受警戒，他們必照神懲罰雅各的，對待他們。

猶大與雅各（以色列）相提並論，不是由於他們在地理上是毗鄰，而是在民族的根源上爲一體的。在聖約中他們原是同爲神的選民，是不可或分的，神也以同樣的公義與慈愛對待他們。猶大與雅各是指所有以色列人。

「他在腹中抓住哥哥的腳跟，壯年的時候與神較力。」（3節） 這裏追述以色列原名雅各的歷史涵義，在創世記二十五章廿六節，雅各在腹中抓住哥哥以掃的腳跟，以致他的名字在諧音方面可成爲「抓住」。他名字的原意「耶和華保護」，反而失落了。雅各就以詭詐著稱。先知看到以色列人現今仍無法擺脫這樣的劣根性。

---

[5] 參閱 D. J. McCarthy, "Hosea 12:2–Covenant by Oil," *Vetus Testamentum*, 14 (1964), 215–21; E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 87(1963) 66–69.

在他年富力壯的時候，原意不僅是指他的盛年，也指富有充沛的體力。他曾與天使較力，記載在創世記卅二章廿九節。他的名字都更改了。這是他在毘努伊勒的經歷。在毘努伊勒，雅各的經歷是三方面的。他的名字更改了，他的身體受傷了，他最後蒙受祝福。這是神對他的作爲。他個人生平，成爲民族歷史的根源，但是在神的計劃中，這是救恩歷史的一部分。

「與天使較力並且得勝，哭泣懇求。」（4節上） 在上節說雅各與神較力，在此處論他與天使較力。根據創世記卅二章，他似與天使較力，但是以後他問對方的名字卻得不到答覆。況且他抓住對方，一定要得福分。可見他的認識，不只是神的使者。「使者」原來並無冠詞，幾乎成爲專有的名詞。在創世記卅二章廿七節「那人說：你的名不要再叫雅各。要叫以色列，因爲你與神與人較力，都得了勝。」在宗教改革時期，加爾文及其他解經家認爲「那人」是道成肉身前的基督。

但是他到底爲甚麼哭泣懇求呢？因爲眞正得勝的不是他，而是「那人」，那人將他的大腿窩弄扭了。在雅各深感自己無力的時候，才哭泣哀求，求對方的祝福，他也體會神的保護。他將那地方起名叫毘努伊勒，意思說：我面對面見了神，我的性命仍得保全。可見他所哀求的是保全性命。他得勝，實則是他降服。

「在伯特利遇見耶和華。」（4節下） 這原來遠在毘努伊勒之前，記載在創世記廿八章，這是作者蓄意將歷史倒敍嗎？伯特利在此處之外，只在十章十五節出現。其他經文在本書的是伯亞文（四15，五8，十5），專指以色列拜偶像之處。可見這裏仍强調歷史。以色列人原爲神的祝福。

雅各遇見耶和華，不是只在創世記廿八章的記載，而也在卅五章。雅各首次遇見耶和華，得着祂的應許，也向祂許願，如果沒有伯特利，就不會有毘努伊勒。但是沒有毘努伊勒，就不會有第二次

伯特利的經歷。那是他在逃離示劍而得着復興，再上伯特利，徹底整頓家庭，眞正敬拜神。他在那裏，除去偶像，現在以色列必須重新悔改，敬拜神，重新得着神的應許。

「耶和華萬軍之神在那裏曉諭我們以色列人。耶和華是祂可記念的名。」（5節） 在中譯本，這節與第四節相連，但是這可說是附帶的說明，作爲以色列民信仰的宣告。這種插語在阿摩司書也很常見（四13，五8，九5—6等）。

耶和華是萬軍之神，是有大能力的，公義的神必須向以色列啟示。祂的曉諭不只啟示祂的公義，更是申明聖約的心意。神與以色列有聖約的關係，是先知所强調的。

神的名是可記念的，在此處之外，可注意的是在出埃及記十五章三節「祂的名」，兩處都不是只用「名字」（Semo 祂的名），而是 Zikro 祂可記念的名字，似乎强調信仰的宣告。

「所以你當歸向你的神。」（6節上） 上一節是信仰的宣告，下一節（7節）開始新的論題。十節起再用敍述的體裁。這一節是以第二人稱，作直接的勸勉。所以有其獨特的地位。

你當歸向…這好似命令的語氣，實則只是以論述的方式，先知臆想以色列人必會回轉。有人甚至將這句話譯作：「你必會懷着信靠的心歸向耶和華。」[6]

歸向神，是指以色列有確定的目標，不可再轉向別神。「歸向神」甚至可譯爲投靠神，使他們靠耶和華他們的神得救（何一7）。

「謹守仁愛、公平，常常等候你的神。」（6節下） 仁愛或可譯爲誠實或信實，是忠於神的態度，維持聖約的關係。四章一節的誠實是地上所缺少的，但是以色列人應該具有。公平是神公義的

[6] Wolff, *Hosea*, 207 這是根據文法的結構 Constructio Praegnans 在動詞之後附帶的字足以說明。

治權，也是對人道德的要求。逆者必受審判（五1）。仁愛與公平，或信實與公義，是聖約的用詞與用意，也可說是先知神學的中心思想。

等候神是要有謙卑的信心倚靠神，只行在神的旨意之中。「等候」也可譯爲指望，好似在二章十七節「指望的門」。所以等候神，就以謙卑安靜的心盼望。

「以法蓮是商人，手裏有詭詐的天平，愛行欺騙。」（7節） 以法蓮是迦南人，因爲商人原意是迦南人，正如箴言卅一章廿四節「商家」，或撒母耳記下廿四章七節「迦南人」或作腓尼基人，因爲迦南人或腓尼基人以經商馳名。商業被視爲不正當的，因爲常有詭詐與虛謊。

以色列的商人也不例外，手裏有詭詐的天平。阿摩司書八章也有類似的論述。在本章八節提說以法蓮的富足，可能就以詭詐的方法致富。以色列人雖不承認，但先知的責備正針對他們的罪惡：貪婪與謊言。這是他們的道德的失敗。在十一節是他們宗教的失敗。

詭詐的天平，相反的是「公道天平、公道法碼、公道升斗、公道秤。」（利十九10，參閱結四十五10）。這不僅指商業的罪惡，也象徵一切的不道德行爲。

欺騙也可譯爲欺壓，尤其是對社會中的弱者欺凌（參閱摩三9，四1；耶七6，廿二3）。這裏欺凌與壓迫可能專指經濟生活方面（利十九13；申廿四14）。

「愛行欺騙」可有不同的譯詞。以法蓮所愛的是財富，不是罪惡，罪惡只是致富的手段。這個「愛」字沒有「享受」的涵義，所以中譯詞「愛行」就有點牽强。有人將這字作爲關係親密的人，或指「同道」。[7] 他連同道都要欺騙，只想謀利，不顧情分。

[7] Andersen and Freedman, *Hosea*, 617.

「以法蓮說：我果然成了富足，得了財富，」（8節上） 這似乎是自誇的話。以法蓮拒絕聽受先知的勸戒，他自己以爲富足就是成功，至於成功的方法與手段，就不必去追究。有了財富，就可以自足。尤其是自行謀得的財富，更感到十分自滿。

「我所勞碌得來的，人必不見有甚麼不義，可算為有罪的。」（8節下） 如果財富眞是因勞碌得來的，就不算有罪，但是「勞碌」也可譯爲「罪孽」。在創世記卅一章四十、四十二節，雅各對拉班說他怎樣辛勞，也强調他是勞碌得來的財富。但是雅各所得的，仍有些是出於詭詐的方法。他卻不認爲是不義之罪，也不算爲有罪。

在希伯來的觀念中，財富是神賜的福分。所以人有財富，表明神的恩寵，自然是沒有罪，或不算有罪了。以色列中的富豪就憑着這個觀念，覺得心安理得。但是先知卻不留餘地，仍加以苛責。

「自從你出埃及地以來，我就是耶和華你的神。」（9節上） 本節與十三章四節，都敍述以色列民歷史的背景。出埃及是神救贖的歷史，應該永誌不忘的。以法蓮說：我果然成爲富足。但是神說：我就是耶和華。這不也是神在頒佈十誡時所宣告的嗎？

「我必使你再住帳棚，如在大會的日子一樣。」（9節下） 先知再重述曠野的經驗。以色列人在曠野安營，耶和華神與他們同在，向他們施恩。再住帳棚，不是以前的情況，而是新的復興，可能是指第二次出埃及的情景了（參閱十一11）。現在不再有審判，只有救贖的應許。

如在大會的日子，這大會必指宗教的聚會，很可能是指住棚節，因爲這節期是最大的。出埃及是逾越節，但是曠野是住棚節的經歷了。這樣說來，帳棚不只是指居住的所在，而是指敬拜的地方。他們應該常在會幕之中敬拜。

「日子」是多數，可見不只是指節期，可能指更長的時期。這

無疑是神對以色列人的期望，是在神救恩歷史的計劃之中。先知再强調曠野的經歷，正如何西阿書二章十四節所說的：「後來我必勸導他，領他到曠野，對他說安慰的話。」可見這裏是指向以色列的將來。

「我已曉諭眾先知，並且加增默示，藉先知設立比喻。」（10節） 神在救以色列出埃及，怎樣藉着摩西，向以色列人啟示，祂也怎樣繼續使用衆先知，作啟示的工作，表達祂的心意。

神曉諭衆先知，原文所用的介系詞，特別著重神曉諭的權柄（同樣的用法在二14及七13，中文並不顯著）。[8] 加增異象，是指話語的增多，使信息更爲明顯。異象實則是先知的信息，也以比喻等類的言詞來說明。比喻有人直接譯爲宣告的話。「比喻」在此處不十分清楚其涵義，可能與異象相同，指先知宣告的信息。

「基列人沒有罪孽麼？他們全然是虛假的。」（11節上） 先知再嚴責以色列人拜偶像的罪。基列原不是一座城，可能是指基列拉末。基列可能是與雅各有關，因爲創世記三十一章雅各與拉班立約，在米斯巴，可能是在基列的地區。在六章八節，基列是作孽之人的城。以後神的審判臨到他們那地區，因爲提革拉毘列色曾攻擊那地。[9] 這裏所提的「虛假」，可能指拜偶像的虛妄（參閱詩廿四4，卅一7；耶十八15）。

「人在吉甲獻牛犢為祭，他們的祭壇，好像田間犁溝中的亂堆。」（11節下） 吉甲與基列一同提及，必指同義的對比。當然是兩處不同的地方，卻有共同的情形，就是在敬拜方面偏邪。關於吉甲，在九章十五節也有說明，在那裏有耶和華所憎惡的惡事。獻

[8] Wolff, *Hosea*, 207.

[9] A. Alt, "Das System der assyrischen Provinzen," *Kleine Schriften* 2, 202ff 亞述曾在基列地區設立行政公署，足見該地之重要。

祭本身原沒有甚麼差錯，但他們的祭壇是向着異教的神明。所以他們所面對的命運是與基列相同，終必被拆毀，農人在耕田時，把祭壇倒塌的石塊拿去放在一起，成爲亂堆，毫無用處。

「從前雅各逃到亞蘭地，以色列為得妻服事人，為得妻與人放羊。」（12節） 先知再回來敍述雅各的歷史，可能以色列北國的人追想先祖的事，認爲耶和華的眷顧必可持久。神應許先祖雅各的地土，應該是永久的。所以他們以爲可以繼續在神的恩惠之下。

雅各爲欺騙父親與兄長，必須逃亡，所以他逃到巴旦亞蘭。在那裏他爲得妻，就付上極重的勞力，作最低微的工作，像奴僕一樣。是否現在又像奴僕一樣，來服事巴力呢？這眞是可怕的聯想，希望不會有這樣的事發生，但是看來他們的罪孽是無法逃脫的。以色列服苦所付的代價是必然的，無可逃脫。

「得妻」二次敍述，雅各確爲兩個妻子服苦多年，有人想到敬拜異教之邪淫，好似四章十四節所提說的。如果雅各在巴旦亞蘭有這樣的事，甚至與外女苟合，豈非破壞以色列是祭司國度的形像？但無論如何，由於敬拜偶像而自甘墮落而淪爲奴僕，卻說明了以色列民的現狀。

「耶和華藉先知領以色列從埃及上來，以色列也藉先知而得保存。」（13節） 耶和華拯救以色列人離開埃及，是藉着摩西，摩西是先知（參閱申十八15起）。他是以色列民族的宗教領袖，引導利未人從事宗教的職事（出卅二25起）。當以色列人好像祖先雅各詭詐犯罪的時候，神藉着先知作糾正的事，以言語警戒與勸勉。神興起先知引導以色列人歸正，不再趨向以及沉迷在偶像的虛妄之中。神也要先知來牧養以色列人，「保存」原意爲牧養，好似在上一節「放羊」的涵義，因爲用字是同一的。

上一節兩次提起妻，這一節兩次提起先知。前者因詭詐而服苦，後者因施恩而看顧。前者是人的失敗，後者是神的作爲，必然

成功。

「以法蓮大大惹動主怒。所以他流血的罪，必歸在他身上。」（14節上） 神的審判是無可更改的了，因爲以法蓮使神的心大太憂痛。「惹動」實際是使對方憂傷，是申命記論歷史的用詞。由於以色列敬奉偶像，耶和華的心傷痛（申四25，九18，卅一29等）。凡向耶和華不誠的，好似將祭牲不牽到會幕門口。流血的罪必歸到那人身上（參閱利十七4）。

「主必將那因以法蓮所受的羞辱歸還他。」（14節下） 羞辱原是受欺凌或侮辱，甚至到流血的地步。要除去這樣的羞辱，必須以報血仇始可除去（參閱撒上十七26），但是以法蓮的羞辱是自取的，神當然不會爲他們除去，好似歸還他們。神是公義的，必照雅各所行的懲罰他，按他所作的報應他（本章二節）。

本章繼續以法庭的情景出現，有神宣判的案件，强調神報應的公義。神要採取新的行動，在九、十節有神直接的言詞。大多的話是爭辯的。

本章有若干重要的用詞：「詭詐」、「欺騙」；「虛謊」、「虛假」；「惹怒」、「羞辱」等。以色列犯罪是屢次重複的（7、11、14節）。他們故意叛逆神，輕忽先知的話。

但是以色列民族的前途，在於先知宣告的信息，他們若肯順從，就不致喫風，或追趕東風了（1節）。以色列不可倚靠無定的財富與勢力。眞正的盼望只在於神。

這裏重述以色列的歷史，或指雅各的經歷（3、4、6、12節）。在以色列早期的歷史中，他們曾蒙諸般的恩（二15，十11），但是從出埃及到曠野，他們已經逐漸失去敬虔，以法蓮到如今那樣不端，其實也不是偶然的事。他們有先祖雅各那種詭詐的劣根性。

何西阿眞正的目的，是向以色列人提示神在歷史的作爲。雅各的失敗，有神以救恩歷史的計劃來克服。雅各的服苦是短暫的，在

以後他的後裔在埃及的奴役也不會是永久的。神爲他預備光明的前程。

過去，以色列歷史受着迦南異教文化的影響，無論在政治方面（１節）、經濟方面（７節起）、宗教方面（11節起）都遭致莫大的損失。這些都必毀滅。耶和華藉先知來照顧以色列（13節），這才是新的開始。

先知的信息，使人重新轉向救恩歷史，基督才是歷史的主，祂必引導我們勇往直前，正如本章所說明的。所以當歸向你的神，謹守仁愛、公平，常常等候你的神。這是對教會的信息。

(二) 以色列已面臨結局（十三１—十四１）

十三章是一篇完整的信息，不是賡續上一章的論述，可謂一段新的開端，中心信息似在四至十二節。本章囊括全書嚴責的話，以色列人忘記神（６節，參閱二15），他們自鑄偶像（２節，參閱八６），這偶像是巴力或巴力毘珥（１節，參閱二10、18—19）。先知也提到王的事（10、11節，參閱七３—７）。他們應受刑罰的威脅（７—８節，十四１，參閱五14），但也必得救贖的應許（14節）。其實神在古時曾施恩給他們，是他們不可忘記的（４、５節）。

本章在體裁方面，應作細心的研究，一至三節的結構是審判的言詞。第四節起，耶和華才直接發言，且自己介紹：我就是耶和華你的神。接着宣告律法的重點，可參考申命記五章六節。四至八節的用語比較複雜，言多責備。九至十一節雖是一段話，內容方面仍是相同的，可與十二節連在一起。或由十二節開始至章末，再構成一段話。本章的內容，在主題審判方面，有所重複，但在處理方面，卻似乎比較錯綜，有時光亮，有時幽暗，並不單調。人稱代名詞也甚多變化：「他」指以法蓮（１、12、15節），「他們」指以

色列（２、３、７、８節）。但是有時對以色列說「你」（４、５、９節）。以色列與以法蓮應該是同義字，但在代名詞用法卻有少數與多數之分，但都是一致的。

本章大致是散文，詩的部分在三節及七、八節。表象的言語很美，在七、八節及十三、十四節。有禮儀用語，爲信仰的宣告（４節下）。問語有責備性的（十章上），也有權威性的（14節）。

在歷史的背景方面，以色列的敗亡似乎已經可以豫見，因爲罪惡日增（２、12節）。當時在表面看，好似安定起來，他們倚靠埃及，不禁樂觀起來（15節上）。如果那時在主前七二五年左右（參閱王下十七４），已經離開敗亡很近了。十五節有東風颳來，這東風應指撒幔以色五世，他侵略的目標正指向以色列，撒瑪利亞城並不在本書常提（七１，八５，十５、７），這裏再提，是豫言這北國京城未來的浩劫。可見這情勢已經十分危急了，只是以色列人毫不警覺。先知卻有特別的感受，必須傳出嚴重的信息。神將在烈怒中將王廢去（11節），以色列最後的王朝何細亞王已經被亞述人囚禁，列王記下十七章四節有記載。撒瑪利亞城遭圍困是必然的事，人民將大量地被屠殺（16節）。先知那時可能不在撒瑪利亞，而在南方的邊境，也許是被逐在那裏。本章的信息似乎是站在遠處，眺望着撒瑪利亞城，看着城將陷落的情景。

「從前以法蓮說話，人都戰兢，他在以色列中居處高位。」（１節上） 每次先知在指責之前，先追述他們的歷史（參閱九10，十１、９，十一１起，十二２起，10、11）。爲甚麼以法蓮說話使人戰兢？聖經中並無任何憑證可以解釋。大致來說有兩種可能的涵義。一種說法是指以法蓮政治的決策，一經公布，使北國的全境都感到極大的恐懼。另一種臆想，耶和華的話令人驚懼及敬畏。但是以法蓮又怎麼會成爲神的話呢？可能這是指着他們起誓，開口向耶和華誓言，這是可怕的，因爲發了誓，必須準備承受神干預的

後果。如果遭遇咒詛，也是他們必受的。[1]

以法蓮在以色列中是有重要的地位，有些代表人物足以說明，如約書亞（書廿四30），耶羅波安（王上十一26，十二20）。他們都是以法蓮人。在何西阿，以法蓮不再是一個支派，只指以法蓮山的地區，撒瑪利亞的王宮建在那裏。

在這裏以法蓮與以色列是同義的，兩個名詞只是強調文體方面的同義對比。以色列居處高位，因爲有神的保守與恩惠。這字也可譯爲詭詐，以色列人拜偶像，就以詭詐與虛謊來掩飾罪行，欺哄神。[2]

「但他在事奉巴力的事上犯罪，就死了。」（1節下） 他們敬奉巴力的事，是經久的歷史。巴力就是巴力毘珥（九10），但與出埃及記卅二章及列王記上十二章拜牛犢的事不盡相同，但後果仍是一樣，他們一定死。這是歷史的往事，成爲後世的鑑戒。他們應該醒悟。

「現今他們罪上加罪，用銀子為自己鑄造偶像，就是照自己的聰明製造，都是匠人的工作。」（2節上） 過往他們祖先因干罪而死亡，現在後世的人仍舊重複不已。他們犯罪不僅繼續重複，而且更變本加厲，罪上加罪，完全不受警戒。

他們用銀子鑄造偶像，這是使讀者聯想何烈山的事，記載在出埃及記卅二章，但那是用金子鑄造。何西阿提到的大多以金銀製造（二8，八4），也有只用銀子的（九6）。他們爲自己鑄造，這是十誡禁止的（出二十4、23；申四16）。他們所造的「偶像」是多數字，是否指多個偶像？或者只指偶像的性質（希伯來語文多數有時指重要的性質），足見他們重視巴力的偶像。

[1] Andersen & Freedman, *Hosea*, 629.

[2] Andersen & Freedman, *Hosea*, 630.

照他們自己的聰明製造，是他們先經過一番設計。那是指他們作了一個模型，再照着製造同樣的偶像。或者他們就直接製造，不必經過設計。但這一切全部只是匠人的工作，根本沒有任何價值。八章六節說：匠人所造的並不是神，這不過是人手所造的（十四3）。

「有人論說：獻祭的人可以向牛犢親嘴。」（2節下） 有人論說，他們是誰？向誰來說？他們是以色列敬奉偶像的人。他們那些獻祭的人在說話，可能是對自己說，自言自語，自圓其說，他們可以向牛犢親嘴。這是拜牛犢的一種禮儀的動作（參閱王上十九18）。

獻祭的人是向牛犢獻祭。這也可譯作獻人祭的，人當祭品獻上，也是異教可怕的習俗，經學者多有作這樣的臆斷。[3] 但是獻人祭的事，在何西阿的時代還不普遍，而且獻人祭與摩洛宗教，並不與拜牛犢的舉動相聯的。[4] 然而在律法中早已提出禁止的（利十八21；申十八10）。可見這種異教的舉動，在以色列早期歷史中已經存在了。

「因此，他們必如早晨的雲霧，又如速散的甘露。」（3節上） 第一節至三節是一段信息，因爲這裏有一個完整的思想。第一節：「從前」，指過去的歷史。第二節：「現今」，述目前的景況。第三節：「因此」，歸納上述的，面對未來必有的後果。「因此」在推論方面是有力的承轉，二章六、九節都以這字開始，十四節「後來」也強調結果。這裏作者有同樣著重的用意。

有四個隱喻，都強調短暫性，早晨的雲霧與速散的甘露，都是瞬刻間即行消失的。在六章四節提到他們良善的短暫，但這裏是指

[3] Wolff, *Hosea*, 225, Andersen & Freedman, *Hosea*, 632.

[4] W. R. Harper, *Amos and Hosea*, 306.

他們整個的生命，也這樣不能持久。

「像場上的糠秕被狂風吹去，又像烟氣騰於窗外。」（3節下） 那是指曬穀的禾場，坐落的方向是風可吹拂的。糠秕就容易吹去，類似的描寫在詩篇一篇四節；以賽亞書十七章十三節；詩篇四十一篇十五節起。但是現在所提的是狂風來吹，原有的動詞特別是加重語氣的（Po'el: intensive passive）。可能吹去的不僅是糠秕，連穀物也都吹光了。

烟氣從窗戶外騰，窗戶也可譯爲烟囪，未必在屋頂上，也可能在房屋的旁邊，所以譯爲窗戶。

雲霧、晨露、糠秕、烟氣四樣都說明不會存留許久的東西，迅速間即會消逝。向外邦神獻祭是這樣，一陣風就吹去一切，雲散烟消，都歸於烏有了。也指他們獻祭的人，他們的生命很快就不復存在了。

「自從你出埃及地以來，我就是耶和華你的神。」（4節上）四節至六節是另一段的言詞。四至五節重述救恩的歷史，第六節是主要的控詞：「忘記了我」。七至八節內容好似第三節，指審判的後果。九至十節好似重述四、五節的心意，神對他們的失望。

第四節的七十士（希臘文）譯詞是意譯，比較詳盡：「我是耶和華你的神，曾創造高天，建立大地。我的手造了天上的日月星辰，我沒有向你們完全指明，爲使你專心在天象之下行走。我曾領你們出埃及地。」這是本節上半的意譯，可能專爲歌頌之用，是宣布信仰的，必用於敬拜的禮儀。天象是神的創造，卻不可成爲膜拜的對象。以色列人必須時時受警戒。

現在的發言人是耶和華，祂對以色列人說話。「你」是指他們，在第二、三節就是「他們」。可能讀者必須回到第一節的「以法蓮」，所以這是指着以法蓮稱呼的。

「我是耶和華你的神。」這是以色列信仰的觀念，深信耶和華是唯一的眞神，而且也是聖約的神，與神有特殊的關係。神拯救以色列，是歷史的救贖事實，不容忽略的。

「在我以外，你不可認識別神，除我以外，並沒有救主。」（4節下） 參閱申命記三十二章十二節，神是獨一的，惟有耶和華獨自引導他，並沒有其他外邦的神。既沒有別的神存在，就無認識的可能。但這裏「認識」，是指敬拜。不可敬拜別神，因爲唯一的救主是耶和華，沒有其他救主，這是以色列人應該知道的，不容贅言。

「我曾在曠野乾旱之地認識你。」（5節） 神的作爲在曠野，是先知屢次敍述的（二12；參閱十一3，十二9）。在曠野之地是乾旱無水的。「乾旱」一字的字根在舊約中不常見，但涵義與二章三節類似，所以「乾旱」的字樣，使人想像起來，都感可怕。那地可以使人因渴而死。

在那裏神不僅認識他們，甚至餵養與牧養他們，正如七十士（希臘文）譯本，以後的敍利亞及拉丁文譯本所提示的。事實上「認識」是指神的恩待，如詩篇一篇六節「知道」。詩篇八篇及一百四十四篇：人算甚麼？祢竟認識他。世人算甚麼？祢竟顧念他。這兩行是同義的對句，「認識」與「顧念」是同義的。神對以色列人說：在地上萬族中，我只認識你們（摩三2）。先知那鴻說：耶和華本爲善，在患難的日子爲人的保障，並且認得那些投靠祂的人（一7）。所以以色列人在曠野體驗神的看顧，是很重要的歷史的經驗。

「這些民照我所賜的食物得了飽足，既得飽足，心就高傲，忘記了我。」（6節） 這句話開端應有「因此」的字樣，爲使讀者明白以色列對神恩典的反應。他們竟然成爲忘恩負義的人，竟忘記了神。神認得，神眷顧他們。他們卻忘記，不重視神對他們諸般的恩典。

以色列人的墮落是逐漸的。當他們得着神的恩典，不知珍貴，反而等閒視之。他們缺少感恩的心，就徒自狂傲，終於忘記神。在曠野，神牧養他們，供給他們食物，是完全出於神蹟。他們喫了，而且喫飽了，他們卻忘記供給的根源（參閱二8，四7，十1；也可參閱申八11起，卅一20，卅二15、18）。但是結果他們的心高傲，最後忘記了神。在豐富中不知感恩，必輕忽神。八章十四節說：以色列忘記造他的主。先知以賽亞也這樣慨嘆說：你忘記救你的神，不紀念你能力的磐石（十七10）。

申命記的言詞中也有類似的論述。八章十一至二十節，六章十二至十九節之外，還有卅一章廿一節：「他們在那裏喫得飽足，身體肥胖，就必偏向別神事奉他們，藐視我，背棄我的約。」卅二章十五節：「但耶書崙漸漸肥胖、粗壯、光闊、踢跳、奔跑，便離棄造他的神，輕看救他的磐石。」十八節：「你輕忽生你的磐石，忘記產你的神。」

以後先知耶利米可能受何西阿的影響，從二章五節起，論述類似的話。「我的百姓作了兩件惡事，就是離棄我這活水的泉源，爲自己鑿出池子，是破裂不能存水的池子。」（13節）

「因此，我向他們如獅子，又如豹伏在道旁。」（7節） 耶和華本來是牧人，是照顧羊羣的。現在卻成爲羊的仇敵，如獅子與豹一般，加害於他們。神是獅子，曾在五章十四節提說，阿摩司書五章十九節，也以獅子與熊作爲審判的威脅。豹伏在道旁，隨時都會跳起吞喫掠物，這是一幅可怕的圖畫。

「我遇見他們必像丟崽子的母熊，撕裂他們的胸膛。在那裏，我必像母獅吞喫他們，野獸必撕裂他們。」（8節） 母熊尤其有幼兒在身旁，必特別兇猛。在聖經中用這個例證甚多（撒上十七34—37；撒下十七8；箴十七12等）。任何觸摸幼熊的行動必惹怒母熊，牠的猛烈怒氣是無可阻止的，必有特別兇暴的行爲。母獅吞

喫，野獸撕裂，都說明兇猛的行動，毀滅的力量。神的審判也是這樣，有無限毀壞的能力，是無可逃避的，也無可存留的盼望。

這裏的圖畫清楚地指出破壞的結果。當人的胸膛被撕裂了，不可能再活，必死無疑。當母獅吞喫後，即使有餘剩的，也給其他野獸撕裂分食了。若是這指審判，那麼在審判之後，不會有任何的餘數可以存留，審判的毀壞力是全然的。

「以色列阿，你與我反對，就是反對幫助你的，自取敗壞。」（9節） 照着原文，應譯爲：我是你的毀滅，或作「我要毀滅你」，誰能幫助你呢？中文的意譯仍將涵意托出來。反對我，就是反對幫助你的。這是神十分痛心的呼喊，爲着以色列的愚昧而傷痛。「幫助」實際的意思就是拯救，神是幫助者，唯有祂是救主。我的幫助從耶和華而來（詩一百二十一2）。

加爾文對這節經文的意譯大意是：我不願你失落，你卻關起門來堅拒，你將我的恩典拒之於千里之外，結果你必因自己的過犯而滅亡。[5] 馬丁路德也作類似的意譯，大意也是相同的。但是在結語上似乎十分樂觀：你既一無所成，我想你一定知道自己微不足道。我要指示你，你必須逃到我這裏，成爲你的避難所。[6] 這些意譯雖與原文距離甚遠，但卻說明，在耶和華以外，根本沒有任何的幫助。當神施行審判的時候，必太遲了，一切都無法挽救。

「毀壞」或「敗壞」是完成式，但那並不是指審判無可逃避，已是既成事實了。在希伯來語文中，完成式是預言的一個特點（所謂 Prophetic Perfect）。先知預言的，是確實的，無可更改。除非以色列人及時回頭，審判是必然的了。在本書二章十節下與五章十四節下，都已說明，必無人能救他們脫離神的手。

---

[5] 參閱 *Corpus Reformatorum*, lxx, 485.

[6] 參閱 Martin Luther, *Werke Kritische Gesamtausgabe*, 13, 62.

「你曾求我說：給我立王和首領。」（10節上） 在當時的實情下，亞述的撒幔以色五世已經擄了何細亞王作爲戰俘。現在以色列羣龍無首，政治的混亂可想而知。他們要求另立王與首領，先知羣與利未人必定聚集，策謀這事。但是何西阿的反應是反面的，他可能仍以撒母耳時求王的反應爲歷史的教訓（參閱撒上八6）。他對以色列北國的王朝，可能帶着懷疑的態度（參閱三4，七3起，八4，九15）。

「現在你的王在那裏呢？治理你的在那裏呢？讓他在你所有的城中拯救你吧！」（10節下） 現在你沒有王與官長來治理。其實即使有，他們能在你所在的城中拯救你嗎？答案是否定的。那些王與首領是全然沒有能力的，你們不能對他們還有甚麼期望。

我就是你的王！這是加爾文的譯詞。[7] 一個很老的註釋譯爲「你的王有禍了！」似乎與本意差別不大。[8] 人的君王不會給予甚麼幫助的。

「我在怒氣中將王賜你，又在烈怒中將王廢去。」（11節） 這裏仍是追溯着歷史的往事。神不喜悅以色列人求王，他們的動機是厭棄神，這是神對撒母耳明說的（撒上八7）。但是神還是將王賜給他們，卻是在「怒中」。神要他們承受不良的後果。果然他們自食其果，從掃羅至以色列北國最末的王朝何細亞，他們所遭受的損失眞是無法計算。現在神在怒中，而且在烈怒中將王廢去。神的怒氣似乎更加大了。

何西阿早已指明神的否認：「他們立君王卻不由我，他們立首領我卻不認。」（八4）君王制度的敗壞是與宗教的敗壞相關。神必須廢去這種敗壞的制度。

---

[7] 參閱 John Calvin, Commentaries on the Twelve Minor Prophets.

[8] 參閱 Mangor, *Commentarius in Hoseam.*

「以法蓮的罪孽包裹，他的罪惡收藏。」（12節） 本章最後一段：十二至十六節自成一篇信息。大致是與上文聯繫，也可分開作爲單獨的言詞。哀歌的文體十分顯著。十二、三節宣告以色列的結局，審判與毀滅。十四節重申救贖的機會。十五節描述外患如乾旱一般破壞以色列的收穫。十六節說明以色列叛逆的罪足致刀劍之災，趨於滅亡。

十二節確與上下文不甚聯繫得緊密。這句話也可獨特的成爲十分驚人的言詞，成爲哀歌的開端十分有力。有人認爲這句話可寫在神的冊子上，好似摩西在禱告中所提說的（出卅二32）。這也可繫在替罪的羊的頭上，把這罪都歸在羊的頭上，送到曠野去（參閱利十六21）。[9] 這也可能是法律的文件，寫明罪狀，保存起來，不致失落，以這樣的描述來說明無可更改的刑罰。[10]

有人以收藏手抄古卷爲例，鈔本必須捲起來包裹，然後保存得妥善，可在死海古卷保存的方法，看出收藏的過程。古卷捲得十分整齊，妥加包裹之後，放在瓦製的容器並封好口，置於岩石洞穴之中。[11] 耶利米買了亞拿突的一塊地，曾遵耶和華的命，將契約及封緘的文件留在瓦器裏，可以存留多日（耶卅二14）。

現在所包裹與收藏的，不是經卷，而是罪孽。罪孽怎麼可以當作寶物來收藏呢？有人認爲是指偶像。[12] 但是此處可能只指罪惡，不一定有具體的物件來說明。這裏當然不是指罪孽的赦免，好似神不再紀念了（參閱賽六十五16）。罪孽收藏起來，表明不能更改，

---

[9] Andersen & Freedman, *Hosea*, 637.

[10] Wolff, *Hosea*, 221, 227.

[11] R. Vuillenmier-Bessard, "Osée 13:12 et les manuscrits," *Revue de Qumran, 1*, 1958, 281–282.

[12] Andersen & Freedman, *Hosea*, 638.

到時取出作爲宣判時的憑證。歸納來說，案件已經定了。神的審判必不能免去。

「產婦的疼痛必臨到他身上，他是無智慧之子，到了產期不當遲延。」（13節） 論以法蓮罪惡的過往，作者又用另一個隱喻來說明。以產婦的疼痛來描寫將要來臨的災禍，在本書還是首次提說。生產之苦的描寫，在先知書常可見到（賽十三 8，廿一 3；彌四 9；耶四31，十三21）。以這隱喻論來臨的災禍在以賽亞書（廿六17）及耶利米書（六24，廿二23）也可找到。但是這裏的重點不是指產婦的生育，卻是指新生的嬰孩。他是無智慧之子，到了產期不當遲延。

無智慧之子，是說這新生的嬰孩不循自然的過程。產期到了，他卻不從母胎中出來。那時他不可再在母腹中滯留，這樣對母子都有生命的危險，至少也多增加生產之疼痛，完全沒有必要。有人認爲「無智慧之子」是指早產子，但下句話似乎是遲生的嬰孩：到了產期不當遲延。

這裏的重點是說明以色列人不及時悔改，遲延着接受耶和華的知識，不肯認識神。他們任意使神受生產之苦，卻不立即得着新生之喜樂。他們成爲無智慧之子。

審判的災禍迅速地來臨，但是以色列人仍不受警戒，沒有正視可怕的後果。這是非常危險的情形。

「我必救贖他們脫離陰間，救贖他們脫離死亡。」（14節上）首先，這句話是威脅還是應許？在上文（12、13節）宣布的是審判。在下文（15、16節）也是宣布審判。這樣這節也可能仍是審判的威脅。然而這句話不是以問語的口吻，表明是肯定的，正如中譯本「我必…」。再看上一節論無智慧之子，這裏可能以父親的心不忍兒子失落死亡。注意先知必以救恩爲結語，出現在一章十節起，二章十五節起，三章五節以及十四章四至八節。在新約中保羅引用

這節經文說明基督復活的道理。看來這應該是應許的了。

但這應許也可作爲審判的威脅。「救贖」作爲「繼續的過程」（Frequentative Imperfect）：我曾繼續救贖他們脫離陰間，但他們能否眞的脫離死亡呢？這也可將其動詞的含意作爲一種願望與條件假設（Conditional Imperfect）。我但願救贖他們脫離陰間死亡，假若他們不再是無智慧之子。另有可能將這句話成爲修辭的問語：我會救贖他們脫離陰間與死亡嗎？答案是否定的。要救贖他們簡直不可能，因爲他們不肯悔改。[13]

「陰間」與「死亡」是同義字。在舊約的用詞，陰間是人死後的情景，存在卻在十分模糊矇矓之中（Shadowy Existence）。「死亡」是陰間的實際，但這也是迦南神話中一種神明（Mot），管轄幽暗世界的。

「死亡阿，你的災害在那裏呢？陰間哪，你的毀滅在那裏呢？在我眼前決無後悔的事。」（14節下） 如果陰間與死亡是威脅，尤其表徵外患的侵略，原是神許可作爲審判以色列的工具。但是耶和華仍有權能除去或保留。所以這裏的問題，是有權威性的，人無法任意更改。

「在那裏呢？」在這字義方面有商榷的必要。㈠這可能是問句的用語，誠如一般的譯詞。㈡這可能是動詞，譯爲「我是」：我是你的災害，我是你的毀滅！㈢這可能是「致動詞」（Hiphil: Causative）：「我致使你受災害，我致使你受毀滅。」㈣這是「耶和華」名字的縮寫（Ehi/Ehyeh）：「耶和華要成爲你的災害…你的毀滅」。㈤這字成爲驚嘆詞：「禍哉你的災害！禍哉你的毀滅！」第一項與第五項比較在用意上近似，第四項可能性最小，因爲在上

[13] W. Kuhnigk, *Nordwestsenitische Studien zum Hoseabuch,* 及 Wolff, *Hosea* 221 都主張這句話應該算是問號。

下文中沒有這樣用過。[14]

「災害」與「毀滅」兩詞在詩篇九十一篇六節也用過，「瘟疫」與「毒病」，也同樣作爲同義，是指惡者。這也是哈巴谷書三章五節的用語「瘟疫」，申命記卅二章廿四節的「苦毒」。「災害」譯作「權勢」，是七十士（希臘文）譯本的用詞。[15]有的譯爲「刺」，而「毀滅」譯爲「毒鈎」。[16]

「在我眼前決無後悔的事。」「後悔」或譯爲「憐憫」或「同情」。「後悔」原是十一章八節的「回心轉意」，神後悔所降的災。其實不是祂意志方面，而是情緒方面。但這裏表明神必不再施憐憫。

「他在弟兄中雖然茂盛，必有東風颳來，就是耶和華的風從曠野上來。」（15節上） 「在弟兄中」用意比較模糊，所以有人以經文評鑑的方法加以修訂，改爲「蘆葦」。蘆葦在水中必長得茂盛，但是旱風吹來，必使之枯槁，[17]東風自曠野吹來，十分猛烈也很乾旱。這裏必指亞述侵略的威勢，由東邊而來（參閱賽廿一1）。耶和華的風是指神所許可的災禍，是祂的審判，藉着外邦，臨到以色列人。

「他的泉源必乾，他的源頭必竭。仇敵必擄掠他所積蓄的一切寶器。」（15節下） 以色列的力量完全枯竭，好似乾的水泉一般。也許他們還在夢想埃及的尼羅河再可供應水流。但是他們投靠埃及必遭失望。亞述的軍隊必來擄掠他們的財寶（參閱王下十七

[14] Andersen and Freedman, *Hosea*, 639–640.

[15] *Theological Dictionary of the New Testament, ed.*, Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich vol. II, 174 ，參閱 J. Ziegler (ed) *Duodecim prophetae.*

[16] Wolff, *Hosea*, 221 ，根據 Gesenius-Kautzsch *Hebrew Grammar*, Section 93Q.

[17] Harper, *Amos and Hosea*, 406.

20；賽十七14；耶三十16）。

在死海古卷的經文中，「乾竭」作「蒙羞」。[18]這在涵義上並不矛盾，確有同樣的意思。寶器似指宮殿中的金銀（參閱鴻二10；耶廿五34；代上卅二27，卅六10；但十一8）。照九章六節，擄掠者是埃及人。如果從十章六節看，那該是亞述人。

照七十士（希臘文）譯本，擄掠的不僅是寶器，而是全地的一切。

「撒瑪利亞必擔當自己的罪，因為悖逆他的神。他必倒在刀下，嬰孩必被摔死，孕婦必被剖開。」（16節） 這節只是結語。撒瑪利亞這北國的京城是代表全國的，必擔當自己的罪。提到撒瑪利亞城，必特別指出王朝的罪惡，領袖們的腐敗，宗教與政治的敗壞，成爲無可逃避的罪狀。本書最後提說撒瑪利亞（以前提說的在七1，八5、6，十5、7）。

本節所提的「叛逆」，特別指他們以前曠野的經驗，但這字與本書其他的用字（四16——「倔强」；九15——「叛逆」）意義仍是相同的。

刀劍與瘟疫、旱災一樣，都是神的咒詛與刑罰。撒瑪利亞的厄運以後都實現了。嬰孩摔死，孕婦被剖開，都十足說明仇敵的兇暴殘忍。他們要使以色列人絕了兵源（參閱四10，九11—16）。以色列人敬奉巴力，這生產的神明，沒有使他們生養衆多，反使他們遭受滅絕。公義的神必須施行審判。

綜觀全章，先知看見苦難的浩劫已如烏雲密集，以色列人必須面對神公義的審判。他從來也沒有像現在那樣直接論述死亡的威脅

[18] 參閱 M. Testuz, "*Deux fragments inédits des* manuscrits de la Mer Morte." *Semitica*, 5, 37–38; W. Kuhnigk, *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, 152–153.

（1、14節），毀滅是必然的了（3、8、15—16節）。

撒瑪利亞這一百五十年的古城，將陷落在亞述的刀下。在救恩歷史中這無疑是最悲慘的一頁，神與以色列民族的關係會中斷嗎？且看神的自語（4—5節）。以色列怎可充耳不聞神的聲音，他們仍墮落在異教偶像的迷信中（1、7、12節起）。

以色列的厄運仍可挽救嗎？他們的罪惡積蓄着，積蓄神的忿怒（12節）。他們還在尋求外邦的庇護，卻捨棄那眞正保護他們的神（2、4、9節起）。所以他們的敗亡是無可避免的了。

在新約中，我們看到主耶穌救贖的宏恩。死亡原是罪惡的後果，卻因主的救恩而除去了。保羅在哥林多前書十五章十五節，引用何西阿書本章十四節（七十士譯本的經文）。主耶穌的復活，已經勝過死亡，賜下赦罪的恩惠。

這又使我們聯想啟示錄六章八節的話，死亡的陰影仍存留着，這節經文（何十三14）似又再重復了。所以希伯來書的作者警告說：人若褻慢施恩的聖靈，落在永生神的手裏，眞是可怕的（十29、31）。

新約中嚴正地警戒拒絕救恩的人，生命的另一面就是死亡。正如撒瑪利亞離棄神，終遭滅亡，雖然這不是神對歷史最後的結束。但是撒瑪利亞的鑑戒，先知的警語，豈不向歷史的人們宣講嗎？

(三) 歸向神再蒙恩惠（十四2—9）

本章是全書的結語，完全是肯定與正面的豫言：以色列必須悔改，耶和華赦免的恩典也必然臨到他們，民族的復興在神奇異的恩典裏得以實現。

本章以先知的勸導開始（1—3節），要以色列悔改歸向神，而以悔罪的祈禱爲中心。接着是耶和華的言詞，對他們（5節上），對他（5節下至7節），再對他們（8節）。於是由他至你（8節下）。「以法蓮」僅提一次（8節），其他都提以色列（1、5節），可能不只指北國，而是南北一體的以色列民族。耶和華與以色列對談（4—8節），是很親切地表露祂的心意。第四節可謂耶和華言詞的中心要義。神愛的主題再發展下去。

耶和華的言詞雖大體是散文，卻有音韻之美。事實上五、六兩節是詩的結構，自五至七節十行之內，竟有八項象徵的言詞：甘露、百合花、利巴嫩樹、橄欖樹、香柏樹（只用利巴嫩的地名，卻指香柏樹）、五穀、葡萄、利巴嫩的酒。八節下還有松樹。在用語上大多類似雅歌書愛情的話。利巴嫩不僅是愛情的表徵，也是末後樂園的表象。這些都說明耶和華與以色列的親密的關係，也充分描述救恩奇妙的性質。

本章的主題與第十一章最相近，若干用詞都是相同的，如「歸向」或「歸回」（十四1、7，十一5）；「背道」（十四4，十一7）；「醫治」（十四4，十一3）；「居住」（十四7，十一11「住」字）。

但是十四章仍應在十二、三章之後，尤其神啟示他們，「我就是耶和華你的神。」（十二9，十三4，十四1「耶和華你的神」）。所以十二至十四章成爲一段整體的言詞。

「以色列阿，你要歸向耶和華你的神，你是因自己的罪孽跌倒了。」（1節） 這是先知的呼召，促以色列人歸回。那不是挽救以色列人，免去未來的審判（參閱四15，八5上）。災禍已經發生了，以色列因自己的罪跌倒，審判無法倖免（參閱五13起，七8起）。但是耶和華仍對以色列懷有盼望，那管教與刑罰不是最後的，以色列可以悔改，有新的開始。但是他們必須歸向神，不可再墮落下去。

「歸向神」是向神悔改，在下一節再提及。這也是六章一節的重點。向神切實悔改，使神回心轉意，使神的憐愛發動（十一8）。

「耶和華你的神」是立約的神。在聖約的條款，耶和華是以色列的神，他們要作祂的子民。這聖約的神要恢復以色列人選民的身分。所以福音的呼召，醫治的應許，必須臨到以色列人。

「當歸向耶和華，用言語禱告他說：求你除淨罪孽，悅納善行。」（２節上） 先知再呼召以色列人來歸向耶和華，向神悔改。他更進一步教導他們向神禱告。這是認罪的禱告，承認自己的罪孽，而求神的潔淨。

「悅納善行」有不同的譯詞，神悅納好的，可指好的祭物或好的行爲。但是最好的祭物不是祭牲牛犢，而是嘴唇的祭。所以有的譯爲：求祢接納（或悅納）我們禱告的言語，[1] 因爲言語就是善行。例如尼希米記六章十九節：「他們常在我面前說多比雅的善行。」善行指「好話」。好話就是善行，是箴言書的重點之一：人可用口結好的果子（十二14，十三２）。[2]

有人譯爲「求主悅納我們，祢是良善的神。」「善行」原意可作「良善者」。[3] 也有這樣譯詞：「願我們接受祢賜的美物」。[4]「善行」原意只是「善」，可譯爲「美善」或「美物」。可見這句話確有極大的彈性。

「這樣，我們就把嘴唇的祭代替牛犢獻上。」（２節下）「嘴唇的果子」是常用的用語（箴十三２，十二14；賽五十七18起）。這是七十士（希臘文）譯本的譯詞。在原文中只有嘴唇，中文譯爲嘴唇的祭。這必指嘴唇發出的感恩祭、頌讚祭，比獻祭牲更

[1] Wolff, *Hosea*, 231.

[2] R. Gordis, "The Text and Meaning of Hosea 14, 3" *Vetus Testamentum*, 5 (1955) 88–90.

[3] W. Kuhnigk, *Nortwestsemitische Studien zum, Hoseabuch*, 154–155.

[4] H. Oort, "Hozea," *Theologische Tijdschrift, xxiv*, 1890, 345–64, 480–505.

有價值。

有人譯爲「容我們將應許的全部十足的兌現。」[5] 神若悅納，我們必將所應許的實現。應許的就不只是口頭的，也應有切實的行爲。獻祭表達的是敬拜與服事，這在口舌上所許的願，就應償還。希伯來書十三章十六節：常常以頌讚爲祭獻給神。這就是那承認主名的人嘴唇的果子。

「我們不向亞述求救，不騎埃及的馬。」（３節上） 亞述是不可靠的（參閱五13，七11，八９）。否認亞述的幫助，就先否認亞述的神明。這兩者是不可或分的。所以這是首先向神表明的。其次表明的，不騎埃及的馬。埃及的馬向來馳名（王上十28；拉十七15）。他們只有靠神，不能靠着馬兵得救（參閱一7）。埃及的神明也必須否認。

「也不再對我們手所造的說，你是我們的神。因為孤兒在你耶和華那裏得蒙憐憫。」（３節下） 第三件事表明的，是完全棄絕偶像，再重新思念神的恩惠。耶和華憐恤孤兒，所以以色列也必須向神感恩，也對社會中無助者給予援手。這禱告表明他們切實的悔改，也十足表明他們完全信靠耶和華，不再敬奉虛無的神明。這是徹底的改變，因爲他們一直無法擺脫異教的迷信。但是現在必須醒悟，不可再在罪中執迷了。

「我必醫治他們背道的病，甘心愛他們，因為我的怒氣向他們轉消。」（４節） 在耶和華的言詞中，先前審判的威脅已經不再有了。耶和華最後的話都是應許，生命的應許。神應許要醫治他們背道的病（參閱六４，八３）。到現在爲止，背道的病他們仍不能擺脫（參閱五４，七２，十一５）。醫治背道的病不只是治標的功夫（五13，六１，七１）。這必須是治本的。當神赦免的恩典賜給

[5] Andersen and Freedman, *Hosea*, 642, 645.

他們的時候，是徹底根治的途徑。神必甘心愛他們。這是出於神的旨意，也是神自動的，說明神恩典的原委，以色列人無法作甚麼，來換取或贏得的。

「因爲我的怒氣向他們轉消。」是附帶說明的，可加上括弧。神的怒氣在十一章九節已經說過：「我必不發猛烈的怒氣，也不再毀滅以法蓮，因我是神，並非世人，是你們中間的聖者。」

在上一節特別提出神憐憫孤兒，以色列曾失去父神的愛，豈不像孤兒一般。現在神再施憐憫，再以父親的愛來愛他們。

甘心的愛，也會有慷慨與寬容。神不再計較以色列的錯失，以十分寬宏的心來看顧他們。所以何西阿被稱爲愛的先知，因爲他所解釋的神的愛，實在淋漓盡致。

「我必向以色列如甘露，他必如百合花開放，如利巴嫩的樹木扎根。」（5節） 從這節起，神的愛以不同的描述解釋出來。在上一章論審判的神，好似猛獅、兇豹及暴怒的熊(五14，十三7起)。現在是以植物界的現象描述神的恩慈。兇暴的猛獸是破壞生命的，而甘露是使生命潤澤而滋長（參閱申卅三13）。甘露的滴下並不明顯，它的影響力卻是可見的。在巴勒斯坦，尤其氣候乾燥。在乾旱的季節中，地面多麼需要露水的潤濕，才可使草木生長。在早晨與傍晚的時光，陡起西風，在戶外很不宜人。但那卻是降露在地的時光，於是百物叢生，生命的氣息就濃郁了。在前一章說到死亡，但甘露是象徵生命的復活與更生（參閱賽廿六19）。

甘露降下，百合花就盛開，這是代表諸般的花卉，有種在花園裏的，也是曠野山谷間野生的（歌二1起）。以色列必如利巴嫩的樹木扎根。利巴嫩這一地名常與森林相連的。這樹木可作建築的材料（王上五8），利巴嫩樹不僅高聳挺直，以華美著稱（賽二13；詩九十二13），也確有十分深長的根蔓延在地下。百合花與利巴嫩樹在愛情詩歌中，成爲重要的主題（歌二1、16，四5、12，五13，六2、3，七3等）。

「他的枝條必延長，他的榮華如橄欖樹，他的香氣如利巴嫩的香柏樹。」（6節） 在耶和華的恩澤之下，以色列如樹木滋長嫩枝，發展新的生命。他的榮華好似橄欖樹那樣，結果纍纍。以橄欖樹來說明，在舊約中也是常見的描寫（耶十一16；詩五十二8）。

「延長」原意爲「行走」。枝條好像蔓子爬滿了園子(伯八16)。樹木得了水氣，發芽長枝，生命的延續是必然的（伯十四9）。以色列的復興也是這樣。

提到香氣，又想起利巴嫩的香柏樹，又聯想雅歌書的描寫。香氣能帶給人歡悅的心。香氣的影響也是很久遠的。這是以色列復興之後必有的影響力。

「曾住在他蔭下的歸回，發旺如五穀。」（7節上） 坐在橄欖樹或香柏樹的蔭下（結十七23）。這也象徵在神眷顧的蔭下。如果參閱耶利米哀歌四章二十節：「我們必在他蔭下，在列國中存活。」他的蔭下是指全能者的蔭下。因此有人建議改爲「我的蔭下」。[6] 這也說明以色列人在神的保護下再能安定地居住。在全能神的蔭下，是詩篇常有的描寫（詩十七8，卅六8，九十一1，十二15等）。耶和華使他們在豐饒之地安居，也在本書二章十五節、二十節，以及十一章一節所說的。

這地的發旺，在於五穀、新酒與油（二8，九1起），五穀是一切產品之首，更有代表性的涵義。另一種解釋，是指五穀使人發旺强盛。以色列人在神豐盛的賜予中茁壯。[7]

「開花如葡萄樹，他的香氣如利巴嫩的酒。」（7節下） 葡萄樹與橄欖樹一樣，常象徵以色列民族的榮華。開花表徵着生命的

---

[6] Wolff, *Hosea*, 232, Andersen and Freedman, *Hosea*, 647.

[7] T. K. Cheyne, *Hosea with Notes and Introduction.*

滋長，在耶和華醫治的愛之下，如在祂保護的蔭下，新生命再發展不已。他們再成爲珍貴的葡萄樹，與早期的歷史情況一樣（參閱十1，賽五1起）。十章一節以葡萄樹喻爲以色列，可說是何西阿書常用的表象。

「利巴嫩」在此處第三次提說，但著重利巴嫩的美酒。葡萄園既甚豐盛，酒質一定好。現在不是樹木的香氣，而是濃郁的酒香。再表徵着豐富。

「以法蓮必說，我與偶像還有甚麼關涉呢？我耶和華回答他，也必顧念他。」（8節上） 以法蓮許久與偶像關聯（四17，八4，十三2）。現在提出的問話，是修辭的問句，答案定然是否認的。這是對巴力偶像最後的否定了。以法蓮從此專心仰賴耶和華。

耶和華應許他們的是眷顧，祂看顧着他們，留意與關懷着他們。七十士（希臘文）譯本似著重耶和華賜力給他們，剛强他們。現在以法蓮正面對歷史的危機，將來恐怕只剩下一些餘民，然而神必救贖祂的百姓。

「我如青翠的松樹，你的果子從我而得。」（8節下） 神自喻爲青翠的松樹，枝葉特別豐盛，尤其稠密，再以植物的生命來說明。但是指神，卻是舊約中少見的，何西阿顯然有獨特的見解，將植物生命作爲救贖的恩典，神是唯一的根源。「你的果子」與「以法蓮」有諧音，所以就更有意義了。這裏使人聯想神既是生命的根源，這果子幾乎是生命樹上的了，再回到樂園的情景。

在本章內，四節神甘心的愛，正是神怒氣的反面。生命的能力終於醫治以色列背道的絕症。這是救贖的眞義。神的救恩既不在於先知的代求（2—3節），也不在百姓自覺的需要，更談不到以色列有甚麼悔改的表示（十三1起、12節起，十四2）。這完全是耶和華自己的聖潔（參閱十一9下，三1下）。

然而神甘心的愛，卻重新引發以色列人悔改的心。這與先前的

勸導不同（參閱二5，四15，八5）。現在以色列人悔改，因爲他們確信耶和華必然醫治他們，必將他們從過犯中解救出來。所以先知領導他們悔罪的禱告，也顯然與六章一至三節及八章二節不同。他們深信神赦免的恩典，他們也確實否認偶像。棄絕假神，全心歸向神，就有眞實的嘴唇的果子，作爲感恩祭獻給救贖的神（參閱來十三15）。

以色列的背道得了治愈之後，神的百姓必有新生命，如樹木的生長，發芽滋生，枝條伸展。三次提及利巴嫩，說明生命的豐盛、高貴及影響。以愛情歌的用詞，論赦罪、生命與救恩。這些都是救恩歷史的重要的銓釋。

神甘心的愛，必產生眞實悔改的人，生命在神的恩澤之下必然復興，好似花卉在甘露的潤澤之下盛開一般。在新約中主耶穌救恩的工作不也這樣說明了嗎？

十四章九節是本書的結語，是對讀者勸告的話，先知的預言是應細心研讀的，成爲生活的指引。這節經文仍是預言——先知的勸勉言詞，雖然有智慧文學的意味。何西阿所關心的，是神的知識——認識神（四1、6，六3）。他將義人喻爲智慧人與通達人，而且與罪人比較，仍是十足訓誨的性質，如詩篇第一篇。

本節先發出兩句問話，是重疊的問話。之後就是一句勸導的話。問句是同義的，而勉語是比較的對句。這是一首完整的短詩。

問句是很適合的結語，如同傳道書八章一節；詩篇一〇七篇四十三節，也使人聯想耶利米書九章十一節。勉語卻是申命記的口吻，「義人在耶和華的道上行走」，可參閱申命記八章六節，十章十二節，十一章廿二、廿八節，十九章九節，廿六章十七節，廿八章九節，三十章十六節及三十一章廿九節。「耶和華的道」，也出現在詩篇十八篇，尤其是「道」字多數。

「誰是智慧人，可以明白這些事，誰是通達人，可以知道這一

切。」（9節上） 「智慧人」與「明白」，是標準的智慧文學的用語。「明白」原意爲「分辨」、「識別」，看得清楚明白，不會有誤解或錯覺的危險。

「通達人」與「知道」，仍是智慧文學的用字，「知道」可譯爲「承認」或「體認」（參閱賽五十九13；詩五十一3）。

「因為耶和華的道是正直的，義人必在其中行走，罪人卻在其上跌倒。」（9節下） 耶和華的道是指神的旨意與命令，也是祂的作爲。「道」可指神的安排。[8] 神要人走得正直，不彎曲，可以很穩健地走（參閱申卅二4；詩十九9），凡循着這正路的，他就是義人，不肯遵循主道的，存悖逆的心，必在其上跌倒（參閱賽八14）。

先知明確地指出耶和華的道，就是這些教導的話，敦促人們注意與聽從。遵行者可以通行無阻，悖逆者必被絆跌。所以凡存心悉心研讀這些話，必發現耶和華的道，可以蒙受引導，向前走去。

---

[8] Harper, *Amos and Hosea*, 416.